ISAIAH
BERLIN

VIENOVĖ IR ĮVAIROVĖ

žvilgsniai į idėjų istoriją



Amžius

ALK

VIENOVĖ
IR ĮVAIROVĖ

ISAIAH BERLIN

VIENOVĖ IR ĮVAIROVĖ

žvilgsniai į idėjų istoriją

Sudarė ir iš anglų kalbos
vertė

ALVYDAS JOKUBAITIS

Amžius

UDK 14
Be277

Knygos vertimą ir išleidimą finansavo
ATVIROS LIETUVOS FONDAS

TURINYS

VIENOVĖ IR ĮVAIROVĖ

Žvilgsniai į idėjų istoriją

PRATARMĖ

Filosofas tarp modernybės ir postmodernizmo

POLITINIS EUROPOS padalijimas, trukęs paskutinius penkiasdešimt metų, net ir panaikintas, palieka pėdsakus Rytų ir Vakarų Europos intelektualiniame gyvenime: Vakarai šiuo metu gyvena postmodernizmo, o Rytai postkomunizmo laikais. Nors nėra abejonės, kad Europos vienijimosi procesas skatins Rytų integraciją į bendrą su Vakarais intelektualinio gyvenimo paradigmą, vis dėlto naivu tikėtis, kad tas perėjimas iš vienos paradigmos į kitą Rytų europiečiams užtikrintas savaime, be didesnių jų pačių pastangų. Vienu šuoliu neįmanoma įveikti to, kas Vakaruose brendo dešimtmečiais, o kartais ir ilgiau. Todėl šiuo metu bene svarbiausias į Vakarus besiorientuojančių rytiečių uždavinys — pažinti tai, kas Vakaruose sukurta po to, kai jie nuo jų buvo atskirti geležine uždanga.

Isaiah Berlinas yra vienas iš autorių, kurie savo darbų tematika artimi Rytų Europai. Nekalbant apie tai, kad jis pats kilęs iš šio regiono[1], jis daug rašė tokiomis Rytų Europoje pamėgtomis temomis kaip nacionalizmas, tautinis identitetas, romantizmas, konservatizmas, marksizmas, rusų visuomeninės ir politinės minties istorija, žydų tautinės savimonės raida. Jis vienas pirmųjų Antrojo pasaulinio karo

padalintoje Europoje konstatavo, kad ima rastis naujų idėjinių šio kontinento politinio vieningumo prielaidų, kurios šiandien jau realizuojamos praktiškai. Visa šio neeilinio tyrinėtojo kūryba — tai lyg tarpinė grandis, susiejanti Vakarų intelektualinio gyvenimo laikotarpį, prasidėjusį po Antrojo pasaulinio karo, su ta paskutinių kelių dešimtmečių epocha, kuri šiandien vadinama postmodernizmu.

Berlino darbus sunku vienareikšmiškai įsprausti į kokią nors nusistovėjusią tipologinę schemą. Labiausiai šiuos darbus turbūt tiktų priskirti idėjų istorijos sričiai. Idėjų istorija Vakaruose (ir ypač anglosaksų kraštuose) paprastai vadinama tai, ką mes labiau įpratę vadinti intelektualinio gyvenimo istorija. Ši Vakaruose savarankišku mokslu tapusi disciplina pagrįsta tuo elementariu pastebėjimu, kad idėjos, kaip tam tikri intelektualiniai dariniai, turi savo istoriją: jos keičia reikšmes, migruoja iš vieno diskurso į kitą, atlieka skirtingas socialines, kultūrines ar politines funkcijas. Idėjų istoriko uždavinys — idėjų transformacijų, jų vaidmens ir reikšmės pasikeitimų tyrinėjimas.

Kaip idėjų istorikas, Berlinas domisi sąvokomis ir bendriausio pobūdžio intelektualiniais modeliais, kuriais remdamiesi skirtingų istorinių epochų žmonės stengiasi sutvarkyti savo kultūrinį patyrimą. Jo uždavinys — atskleisti skirtingus ir tarpusavyje konfrontuojančius socialinius, politinius, moralinius ir metafizinius tikrovės aiškinimo ir praktinio konstravimo modelius. Būtent tai, jo įsitikinimu, idėjų istorikų darbui suteikia visuomeninę reikšmę: jų akimis pamatomi tie veiklos ir mąstymo modeliai, kurie visiškai nepastebimi lieka tiek specializuotiems mokslams, tiek ir kasdienei sąmonei. Idėjų istorikas padeda žmonėms susivokti, surasti geresnius, mažiau prieštaringus kultūros sutvarkymo modelius. Toks Berlino požiūris į idėjų istorijos disciplinos uždavinius jį daro artimą tokiems postmodernaus Vakarų pasaulio filosofams kaip J.Habermas, M.Foucault, Ch. Tay-

loras, M. Walzeris. Visi jie filosofijai priskiria tą pačią socialinės kritikos funkciją.

Berlino santykis su filosofija ligšiol lieka ne iki galo aiškus. Savo mokslinę veiklą jis pradėjo kaip filosofas analitikas, tačiau netrukus sąmoningai perėjo prie idėjų istorijos. Tokio savo pasirinkimo motyvus jis vėliau apibūdino šitaip: „Pamažu priėjau prie išvados, kad pirmenybę turiu atiduoti tyrinėjimo sričiai, kurioje gyvenimo pabaigoje galiu tikėtis sužinoti daugiau negu jo pradžioje, ir šitaip dėl idėjų istorijos, kuri jau daugelį metų buvo užvaldžiusi mano dėmesį, palikau filosofiją".[2]
Tačiau šis paties Berlino minimas pasitraukimas iš filosofų tarpo liko dviprasmiškas ir nenuoseklus. Kad tai tiesa, galima įsitikinti ir iš šioje knygoje spausdinamo straipsnio „Filosofijos tikslas", kuriame išdėstoma jo *idėjų istorijos* koncepcija. Berlino tyrinėtojams belieka sukti galvas: ar jis idėjų istoriją traktuoja kaip filosofinę discipliną, ar kaip filosofijos pakaitalą? Šiuo požiūriu Berlinas lyg ir įstrigo kažkur pusiaukelėje tarp modernybės ir postmodernizmo: savo griežtus antimetafizinius pasisakymus, kurie aštrumu nenusileidžia J. Derrida ar R. Rorty metafizikos kritikai, jis bando suderinti su tvirtinimais, kad politinė filosofija — tai moralės filosofijos dalis, prie to pridurdamas, kad pastaroji neatskiriama nuo absoliučių moralinių vertybių postulavimo. Berlino kaip idėjų istoriko žvilgsnį valdo filosofinė refleksija. Ir tai bene labiausiai jo darbams suteikia išskirtinio patrauklumo, nebūdingo akademiškiems kitų idėjų istorikų tyrimams.

Berlinas nėra iš tų idėjų istorikų, kurie stengiasi tik užfiksuoti vienos ar kitos idėjos reikšmės pasikeitimus. Jo tyrimai neatskiriamai suaugę su atsakymų į moralinės filosofijos klausimus ieškojimu. Idėjų istorikų metodus jis traktuoja kaip filosofavimo priemonę, apsaugančią nuo nepagrįstų, intersubjektyviai kontrolei neprieinamų spekuliacijų.

Todėl, pavyzdžiui, ieškodamas atsakymo į klausimą „Ką reiškia būti žmogumi?", Berlinas lengvai palieka idėjų istorijos sritį ir sprendžia etines moralinių vertybių prigimties, jų tarpusavio suderinamumo problemas. Lygiai kaip ir bandydamas atsakyti į klausimą „Kas sudaro moralinių vertybių, be kurių neišliktų žmonių visuomenė, minimumą?", jis pereina į politinės filosofijos sritį.

Savo tyrimais Berlinas daug prisidėjo prie politinių mokslų suklestėjimo Vakaruose po Antrojo pasaulinio karo. Tačiau jo politinė filosofija nėra sąsajų su filosofija vengianti politologija. Berlinas nuolatos akcentuoja moralinę politinių idėjų reikšmę ir šiuo požiūriu neabejotinai tęsia aristotelinės socialinės etikos tradiciją. Jo perėjimą į idėjų istorikų stovyklą gerokai lėmė ir tai, kad šiuolaikiniai filosofai, jo įsitikinimu, dažnai nesugeba įvertinti politinės idėjų, kurios gali sugriauti ir visą civilizaciją, reikšmės. Berlinas nenustoja kartojęs, kad pavojingiausias dalykas — politines idėjas palikti už filosofinės kritikos ribų. Šiuo atžvilgiu jam gana artimas J. Habermas, kuris panašiai akcentuoja, kad tik politinės veiklos sferoje visuomenė įgyja kritinę distanciją savo pačios atžvilgiu ir suranda objektyvius savo veiklos vertinimo kriterijus. Todėl Berlinas gali būti traktuojamas kaip vienas pirmųjų iš tų, kurie politinę filosofiją po Antrojo pasaulinio karo ištraukė iš filosofinio mąstymo periferijos. Postmoderniųjų laikų filosofai ir sociologai — J. Habermas, M. Foucault, Ch. Tayloras, P. Bourdieu — politiką šiandien jau įtvirtino pačiame filosofinio diskurso centre.

Savo garsiąją esė „Dvi laisvės sąvokos" Berlinas užbaigia samprotavimais apie tai, kad Vakarai šiuo metu įžengia į naują savo civilizacijos raidos pakopą. Tą pakopą pavadinus paties Berlino nevartotu, tačiau šiuo metu paplitusiu postmodernizmo terminu, galima teigti, jog jis taip pat prisidėjo prie modernybės ir postmodernizmo sąvokų turinio atskleidimo.

Berlinas niekur nesistengia pabrėžti, kad Naujieji amžiai — tai išskirtinė epocha Vakarų kultūros istorijoje. Tačiau nesunku pastebėti, kad labiausiai jo dėmesį yra prikaustčiusios dvi Naujųjų amžių kultūrinės epochos — Švietimas ir romantizmas. Būtent šios epochos, kaip galima suprasti iš Berlino darbų, įkūnija didžiausių šio amžiaus socialinių ir politinių kataklizmų ištakas. Postmodernizmas atsiranda kaip aštriausius romantizmo ir Švietimo prieštaravimus įveikianti epocha. Ir net Berlino garsusis liberalizmas, kaip pažymi M. Ignatieffas, atsiranda ne dėl ko kita, o dėl to, kad jis ieško „vidurio kelio tarp romantiškojo ir Švietimo polių"[3].

Ta nauja Vakarų kultūrinės raidos epocha, apie kurią Berlinas kalba „Dviejose laisvės sąvokose" ir kurią šiandien jau galime vadinti postmodernizmu, yra dialektinės Švietimo ir romantizmo sąveikos išdava. Toks požiūris jį ryškiai išskiria iš šiuolaikinių diskusijų apie modernybę ir postmodernizmą konteksto. Berlinas vengia kokių nors kalbų apie Švietimo dialektiką (kaip, pvz., T. Adorno ir M. Horkheimeris). Jam taip pat nepriimtinas Švietimo ir postmodernizmo supriešinimas. Šiuolaikinių diskusijų apie tai, ar postmodernizmas užbaigia, ar pratęsia Švietimo projektą, dalyviams (J. Habermaso polemika su prancūzų postmodernistais) Berlinas netiesiogiai primena, kad iš jų akiračio pradingo savo reikšme Švietimui nenusileidžianti romantizmo epocha.

Berlino padidintas dėmesys romantizmui turėtų atkreipti ir kiek didesnį jo skaitytojų Lietuvoje dėmesį. Pirmiausia todėl, kad romantizmas — tai viena ryškiausių Lietuvos intelektualinio gyvenimo epochų (bent jau neabejotinai ryškesnė negu Švietimas). Dar šio amžiaus pradžioje lenkų filosofas M. Massonius tvirtino, kad XIX amžiaus pirmosios pusės romantizmas, kuriuo taip didžiuojasi lenkai, iš tikrųjų esąs lietuviškojo mentaliteto kūrinys. Patiems lenkams, šio mokslininko įsitikinimu, būdingas empirinis, po-

zityvistinis, Švietimo intencijas atitinkantis filosofavimo stilius.[4]

Nesigilinant į šio atskiro, nors Berlino teorinei refleksijai ir gana artimo požiūrio pagrįstumą, kiek aprioriškai galima konstatuoti, kad Lietuvoje, kaip ir visoje Rytų Europoje, romantizmas paliko itin žymius pėdsakus: sąlygojo tiek tautinės savimonės, tiek tautinės kultūros, tiek tam tikrų politinės veiklos modelių formavimąsi. Šiuo požiūriu Berlinas gali prisidėti prie lietuviškojo romantizmo lokalizavimo platesniame Europos kontekste. Aktualumo neprarado ir jo samprotavimai apie romantiškųjų politinio mąstymo modelių negatyviuosius aspektus.

Tiek Švietime, tiek ir romantizme Berlinas mato pozityvius ir negatyvius elementus. Jis nėra nė vienos iš šių epochų apologetas.

Švietimas, jo nuomone, paremtas fundamentaliu, nuo senovės graikų laikų žinomu įsitikinimu, kad žmogaus prigimtis racionali ir kad gali būti surastas vienas racionalus visų žmogiškųjų problemų sprendimo būdas. Švietimas Vakarų filosofiniame, socialiniame ir politiniame mąstyme įtvirtino požiūrį, kad įmanoma surasti universalų visų kultūrinių problemų, neatmetant ir moralinių, sprendimą. Visų laikų švietėjai tiki, kad kultūros pasaulyje gali būti surasta tokia pat griežtų dėsnių tvarka, kaip ir gamtoje. Todėl neatsitiktinai toks jų tvarkos ir tobulos moralinės harmonijos ilgesys pagimdo daugybę utopinių projektų. Švietimas, Berlino teigimu, trokšta žmogaus prigimtį ištiesinti pagal vieną universalų socialinio gyvenimo modelį. Praktinės tokio racionalistinio švietėjų įsitikinimo pasekmės būna destruktyvios: dėl politinių abstrakcijų paaukojamas individas.

Romantizmas Vakarų intelektualinio gyvenimo istorijoje pasirodo kaip opozicija individualumą niveliuojančioms ir unifikuojančioms tendencijoms. Berlinas romantizmą traktuoja kaip kontra-Švietimą. Romantikai iškelia individualu-

mą, atskirybę, nepakartojamumą (atskiro žmogaus ar visos kultūrinės tradicijos). Būtent jie Vakarų filosofinėje tradicijoje įtvirtina požiūrį, kad kultūros pasauliui netinka joks universalus metodas. Todėl šiuo požiūriu Berlinas pripažįsta, kad romantizmas turi nuopelnų vakarietiškojo liberalizmo formavimuisi. Visų pirma dėl to, kad, akcentuodamas laisvos, jokių visuotinių dėsnių nesuvaržytos individualios veiklos primatą, atmetė racionalistines žmogaus prigimties definicijas. Būtent romantizmas, jo įsitikinimu, Vakarų intelektualus labiausiai įtikino, kad kultūros ir moralės pasaulyje egzistuoja nesuderinamos, bendro mato neturinčios vertybės.

Pasipriešindami Švietimui, romantikai kvestionavo fundamentalią Vakarų filosofinio mąstymo prielaidą, kad pasaulis — gamtinis ir kultūrinis — pasižymi vieninga struktūra, kurią žmogaus protas pajėgus atskleisti. Romantikai atvėrė kelią šiuolaikiniam moraliniam ir politiniam pliuralizmui: nėra jokio vieno universalaus ir galutinio visų žmogiškųjų problemų sprendimo būdo. Tiek visuomenės, tiek atskiro individo gyvenimas sudarytas iš tragiškų pasirinkimų, kurie neatskiriami nuo vienų vertybių teigimo, o kitų atmetimo. Romantikai įtikino, kad kančia ir tragedija, kitaip negu manė švietėjai, yra neatskiriama žmogaus lemties dalis.

Tačiau, konstatuodamas pozityvų romantizmo įnašą į Vakarų filosofinio mąstymo tradiciją, Berlinas prisipažįsta priklausąs kartai ir tautai, kuri skaudžiausiai nukentėjo nuo politinių romantizmo pasekmių. Iš tų negatyviųjų politinių romantizmo pasekmių jis dažniausiai nurodo šias: 1) kraštutinį nacionalizmą (politinis nacionalizmas neatskiriamas nuo romantizmo), 2) romantiškąjį politinės veiklos modelį (politikas suvokiamas kaip medžiagai formą suteikiantis menininkas), 3) kolektyvinių politinės veiklos subjektų iškėlimą (romantiškasis individualiosios laisvės principas tampa tautos, valstybės ar klasės pretenzijomis dominuoti), 4) or-

ganiškąjį politinių darinių traktavimą (bet kokia kritinė proto veikla paskelbiama esanti organiškumo ardymas). Toks politinis romantizmas, Berlino tvirtinimu, labiausiai prisidėjo prie Europos vieningumo pagrindų suardymo. Politinį romantizmą jis tiesiogiai sieja su tokiais tragiškas pasekmes sukėlusiais politiniais fenomenais kaip fašizmas ir komunizmas.

Iš idėjinio romantizmo palikimo Berlinas linkęs išsaugoti tik kultūrinio ir moralinio pliuralizmo principą. Tuo tarpu politinis romantizmas yra jo aštriausios kritikos objektas.

Iš švietėjų palikimo jis nori išsaugoti žmogaus prigimtinės teisės principą. Todėl, pasisakydamas už žmogaus prigimtinės teisės doktriną, jis netiesiogiai stoja pusėn tų, kurie šiandien kritikuoja tą doktriną atmetančius postmodernistus (J. Derrida, M. Foucault ar R. Rorty). Berlinas įsitikinęs, kad pliuralizmas neatskiriamas nuo bendros žmogiškosios prigimties pripažinimo.

Nors, kita vertus, jis vengia pateikti kokią nors metafizinę žmogaus prigimties definiciją, nes tai jau reikštų sugrįžti prie švietėjiško racionalizmo. Berlinas išreiškia tik bendro pobūdžio įsitikinimą, kad pliuralistinė visuomenė negali išsiversti be tam tikro žmonių bendrumo — fiziologinio, psichologinio ir moralinio — suvokimo. Be išlygų jis kalba tik apie tai, kad žmogaus prigimtis neatskiriama nuo tam tikro negatyviosios laisvės, t.y. nesikišimo į žmogaus asmeninį gyvenimą, pripažinimo; jis pasisako už tokį negatyviosios laisvės minimumą, be kurio žmogus jau negali būti traktuojamas kaip asmenybė.

Berlino pastangas suderinti romantiškąjį pliuralizmą ir švietėjiškąjį bendražmogiškos prigimties principą kai kurie tyrinėtojai apibūdina kaip siekimą suderinti teoriškai prieštaringus dalykus. J. Gray nuomone, tokios pastangos neišvengiamai pasmerktos atsitrenkti į bendražmogiškos prigimties ir žmogiškojo savęs sukūrimo idėjų nesuderinamumą.[5]

O Berlinui šitie du principai atrodo suderinami: kultūrinis ir moralinis pliuralizmas neturi būti atskiriami nuo normatyvinės žmogaus prigimties sampratos. Priešingai, jis įsitikinęs, kad be tokios bendražmogiškos prigimties sampratos pliuralizmas lengvai gali pavirsti savo priešingybe — totalitarizmu. Kitais žodžiais tariant, pliuralizmas neatskiriamas nuo tam tikrų savo ribų suvokimo ir moralės filosofijoje jis nereiškia, kad viskas leistina. Net ir didžiausią įvairovę pripažįstančioje visuomenėje negalima kėsintis į tai, kas sudaro mūsų visų bendražmogiškąją prigimtį.

Pliuralizmas, Berlino tvirtinimu, neatskiriamas nuo tam tikro žmogiškojo bendrumo pripažinimo. Viena vertus, jis kartu su romantikais kartoja mintį, kad individai ir visuomenės gyvena pagal skirtingas, tarpusavyje nesuderinamas vertybių sistemas, kurioms pasirinkti nėra jokių objektyvių ir visuotinai pripažintų kriterijų. Kita vertus, jis stengiasi apriboti romantizmą teigdamas, kad jo įtvirtintas pliuralizmas nėra panacėja nuo visų socialinių ir moralinių negerovių. Politinis ar moralinis pliuralizmas niekada savaime neapsaugo nuo totalitarizmo, nuo pastangų visuomenę ir individą ištiesinti pagal vieną idėją, vieną socialinį modelį. Visi pliuralistinės visuomenės nariai turi pripažinti, kad egzistuoja tam tikros bendražmogiškos normos, kurių nė vienam nevalia peržengti. Tokia, kaip atrodo, yra tikroji Berlino pastangų suderinti Švietimą ir romantizmą intencija.

Pliuralizmas taip pat nėra tapatus, kaip dažnai linkę manyti jo kritikai, moraliniam reliatyvizmui ar skepticizmui. Jis neatima galimybės pasirinkti vieną kurią nors absoliučių vertybių sistemą. Priešingai, žmogaus moralinio pasaulio įvairovės suvokimas mus skatina suprasti kitą, būti tolerantiškus, ieškoti bendro sugyvenimo galimybės. Pliuralizmas nesunaikina atskiro individo moralinio pasirinkimo absoliutumo, bet įpareigoja atsisakyti pretenzijų į atskiro

2 — 64

dalinio požiūrio įtvirtinimą priemonėmis, kurios prieštarauja bendrai žmogaus prigimčiai.

Būtent šiame pliuralizmo ir bendražmogiškos prigimties principų derinimo kontekste turėtų būti suvokiamas ir Berlino liberalizmas. Esė „Dvi laisvės sąvokos" jis kritikuoja metafizinį liberalizmą, t. y. liberalų pastangas iš laisvės padaryti amžiną ir nekintamą žmogiškosios tikrovės sutvarkymo principą. Liberalai, jo nuomone, irgi neturi teisės pretenduoti į galutinį ir tobulą žmogaus problemų sprendimo metodą. Laisvė yra tik viena iš žmogaus pasaulio vertybių, ir ją dažnai tenka apriboti. Be to, nėra jokios absoliučiai teisingos laisvės sampratos. Egzistuoja daugybė viena kitai prieštaraujančių laisvės definicijų. Pats Berlinas nagrinėja tik dvi iš jų — pozityviąją ir negatyviąją, ir visa jo tyrinėjimo eiga rodo, kad moralinis žmonių bendrumas jam rūpi labiau negu liberalusis varžymasis. Kaip liberalas, Berlinas be išlygų pasisako tik už tam tikrą negatyviosios — t. y. nesikišimo į asmeninį gyvenimą — laisvės minimumo pripažinimą. Toks nuosaikus liberalizmas jį skiria ne tik nuo liberalizmo klasikų, bet ir nuo tokių šiuolaikinio liberalizmo teoretikų kaip F. A. Hayekas ar J. Rawlsas. Berlinas pasisako prieš bet kokias pastangas liberalizmą paversti pirmąja visuomeninio gyvenimo sutvarkymo filosofija. Todėl jo liberalizmą dažnai pripažįsta ir tie, kas nėra susiję su liberalizmu kaip su politine srove.

Iš Berlino susidomėjimo pliuralizmo ir monizmo principų kolizijomis atsirado jo kita garsi esė — „Ežys ir lapė". Šiame darbe jis parodo, kaip šitie du principai susiduria rusų rašytojo Levo Tolstojaus kūryboje ir pasaulėžiūroje. Prie to belieka pridurti, kad iš visų Vakarų idėjų istorikų Berlinas daugiausiai nuveikė tyrinėdamas Rusijos intelektualinio gyvenimo istoriją.

Berlinas taip pat neabejingas ir savo tautos istorijai — žydų kovai už savo valstybės atkūrimą ir įtvirtinimą protė-

vių žemėje. Straipsnyje „Benjaminas Disraelis, Karlas Marxas ir tapatybės paieškos" jis analizuoja Naujųjų amžių permainų poveikį Vakarų Europos žydų tautinei savimonei. Berlinas stengiasi parodyti, kaip iš Vakarų Europos žydų pastangų adaptuotis pasikeitusioje kultūrinėje situacijoje kilo du tokie skirtingi socialiniai ir intelektualiniai Disraelio ir Marxo pasirinkimai: aristokratija ir proletariatas, mistinis konservatizmas ir dialektinis racionalizmas.

Vakarų kultūrai pereinant į naują raidos pakopą, Berlinas siūlo atsisakyti minties apie vieno tobulo žmogiškųjų problemų sprendimo galimybę. Kaip ir daugumas postmodernistų, jis siūlo atsisakyti tos Vakarų filosofinį mąstymą grindusios prielaidos, kad toks sprendimas kada nors galįs būti surastas. Šiuo požiūriu Berlinas stengiasi apriboti antropocentriškai orientuoto Naujųjų amžių filosofinio mąstymo pretenzijas. Jis neatsisako antropocentrizmo, tačiau iš jo idėjinio palikimo siūlo išsaugoti tik tai, kas būtiniausia ir be ko visa civilizacija atsiduria ties susinaikinimo riba: moralinių ir kultūrinių nuostatų pliuralizmą ir bendražmogiškosios prigimties idėją.

Jau minėtas J. Gray mano, kad Berlinas atmeta pačią moralinio tobulumo idėją.[6] Tačiau Berlino pliuralizmo intencijos, atrodo, kiek kitokios: tobulo žmonių pasaulio sprendimo galimybės atmetimas nekvestionuoja pačios moralinio tobulumo idėjos, panašiai kaip kultūrinio pasaulio įvairovės pripažinimas nesunaikina absoliučių vertybių. Berlino moralinį imperatyvą trumpai galima išreikšti taip: ieškoti absoliučių vertybių, o kartu pripažinti kitokių absoliučių pasirinkimų, kurie neprieštarauja bendražmogiškajai prigimčiai, galimybę.

Alvydas Jokubaitis

FILOSOFIJOS TIKSLAS

KAS YRA filosofijos objektas? Į šį klausimą nėra visuotinai pripažinto atsakymo. Nuomonių esama įvairiausių: pradedant tomis, pagal kurias filosofija — tai visų laikų ir bet kokios egzistencijos apmąstymas, mokslų karalienė, kertinis visos žmogiškojo pažinimo arkos akmuo, ir baigiant tomis, pasak kurių ją reikia atmesti kaip žodžių painiavas eksploatuojantį pseudomokslą, kaip intelektualinio nesubrendimo simptomą; kartu su teologija ir kitomis spekuliatyviomis disciplinomis ji turinti būti perduota į keistenybių muziejų kaip astrologija ir alchemija, kurias seniai ten nukreipė pergalingas gamtos mokslų žygis.

Šią temą galbūt geriausia pradėti klausimu, kas sudaro kitų disciplinų sritį? Kaip, tarkime, išvesti demarkacijos liniją tarp chemijos, istorijos ar antropologijos veikimo sferų? Šiuo atveju, atrodo, aišku, kad tyrinėjimo disciplinas ar sritis apibrėžia tam tikros rūšies klausimai, į kuriuos stengiantis atsakyti jos ir buvo sugalvotos. Patys klausimai tik tada suprantami, jei mes žinome, kur ieškoti atsakymų.

Jeigu jūs ką nors klausiate įprastų dalykų, sakykime, „Kur yra mano paltas?", „Kodėl p. Kennedy buvo išrinktas Jungtinių Valstijų prezidentu?", „Kokia baudžiamosios teisės sistema Sovietų Sąjungoje?", tai klausiamasis paprastai žino, kaip pradėti atsakymo paieškas. Mes patys galime

nežinoti atsakymų, bet suvokiame, jog klausimo apie paltą atveju tinkama procedūra yra žvilgterėti, ar jo nėra ant kėdės, spintoje ir t. t. Pono Kennedy ar sovietų teisės sistemos atveju tam tikrų empirinių duomenų, kurie veda į tinkamas išvadas ir jas padaro jei ne tikras, tai bent tikėtinas, ieškome dokumentuose ar kreipiamės į specialistus.

Kitais žodžiais tariant, mes žinome, kur ieškoti atsakymo: žinome, kas vienus atsakymus daro įtikimus, o kitus — ne. Pirmiausia tokio tipo klausimus suprantamus daro tai, kad mes suvokiame, jog atsakymas gali būti surastas empirinėmis priemonėmis — metodišku stebėjimu, eksperimentu ar šių metodų deriniu, — t. y. tais būdais, kuriuos taiko sveikas protas ir gamtos mokslai. Yra ir kita klausimų klasė, kur mums nemažiau aišku, kaip turi būti ieškoma atsakymų, — tai formaliosios disciplinos, pavyzdžiui, matematika, logika, gramatika, šachmatai ar heraldika; jos apibrėžtos tam tikrų aksiomų, tam tikrų dedukcijos taisyklių ir t. t., tad problemos sprendimas čia gali būti surastas nurodytu teisingu būdu taikant šitas taisykles.

Mes nežinome, pavyzdžiui, teisingo Fermat teoremos įrodymo — mūsų žiniomis, niekas dar jo nesurado, — bet mes žinome, kokiu būdu veikti: žinome, kokios rūšies metodai tiks, o kokie netiks. Jei kas nors manytų, kad atsakymai į matematikos problemas gali būti gaunami žvalgantis po žalius laukus ar stebint bičių elgseną, o empirinės problemos išsprendžiamos vien tik skaičiavimu, be jokio faktinio turinio, tai šiandien mes tokį žmogų laikytume klystančiu ar net pamišėliu. Kiekvienas iš šių pagrindinių klausimų tipų — faktinis ir formalusis — pasižymi specifine technika: kažkada šiose srityse genijų padarytais atradimais gali pusiau mechaniškai naudotis ir anaiptol ne genialūs žmonės ir gauti teisingus rezultatus.

Skiriamasis šitų žmogiškojo mąstymo sričių požymis yra tas, kad iškilus klausimui, mes žinome, kokia kryptimi tu-

rime veikti, bandydami gauti atsakymą. Sistemiško žmogaus mąstymo istorija žymiu mastu yra nuolatinės pastangos taip suformuluoti visus žmonijai kylančius klausimus, kad atsakymai į juos patektų į vieną ar kitą iš šių didžiųjų krepšių: empirinį, t. y. klausimai, kurių atsakymai galiausiai priklauso nuo stebėjimo duomenų; ir formalųjį, t. y. klausimai, kurių atsakymai priklauso vien nuo skaičiavimo, be faktinio pažinimo prieštaravimų. Ši dichotomija yra smarkiai supaprastinta formuluotė, nes empirinius ir formaliuosius elementus ne taip lengva atskirti; tačiau ji turi pakankamai tiesos, kad nebūtų rimtai klaidinanti. Skirtumas tarp šių dviejų didžiųjų žmogiškojo pažinimo šaltinių pripažįstamas nuo pat save suvokiančio mąstymo pradžios.

Tačiau dar yra klausimų, kurie lengvai netelpa į šią paprastą klasifikaciją. Į klausimą „Kas yra okapis?" lengva atsakyti empirinio stebėjimo būdu. Panašiai klausimas „Kokia yra 729 kubinė šaknis?" išsprendžiamas skaičiavimu pagal priimtas taisykles. Tačiau jeigu aš klausčiau „Kas yra laikas?", „Kas yra skaičius?", „Koks žmogaus gyvenimo žemėje tikslas?", „Kaip aš galiu žinoti praeities faktus, kurių seniai nebėra — kur nebėra?", „Ar visi žmonės iš tikrųjų broliai?", — tai kaip aš pradėčiau ieškoti atsakymo? Jei aš klausčiau „Kur yra mano paltas?", galimas atsakymas (teisingas arba ne) būtų — „spintoje", ir mes visi žinotume, kur ieškoti. Tačiau jei vaikas manęs paklaustų „Kur yra veidrodžio atvaizdas?", maža naudos būtų iš raginimo jo ieškoti veidrodžio viduje, nes vaikas pamatytų, kad veidrodis padarytas iš kieto stiklo; arba ant veidrodžio paviršiaus, nes atvaizdas, aišku, nėra ant jo paviršiaus taip, kaip kad ant jo galėtų būti priklijuotas pašto ženklas; arba už veidrodžio (ten, kur, atrodytų, atvaizdas yra), nes jei žiūrėsi už veidrodžio, tai ten atvaizdo irgi nerasi, ir taip toliau.

Daugelis tų, kurie pakankamai ilgai ir pakankamai įtemptai galvoja apie tokius klausimus kaip „Kas yra laikas?",

„Ar laikas gali sustoti?", „Kai man dvejinasi akyse, tai kas tie du dalykai?", „Iš kur aš žinau, kad kiti žmonės (ar materialūs objektai) nėra tik mano paties proto fikcijos?", — pakliūva į beviltiškos frustracijos būseną. Į klausimą „Kokia yra ‚būsimojo laiko' reikšmė?" gali atsakyti gramatikai, mechaniškai taikydami formalias taisykles; tačiau jei aš klausiu „Kokia ‚ateities' reikšmė?", kur mes turime ieškoti atsakymo?

Visi šie klausimai — vienas kitam taip pat tolimi kaip ir anie apie dvigubą vaizdą, skaičių, žmonių brolybę ar gyvenimo tikslus, — atrodo, turi kažką keista; nuo klausimų antrajame krepšyje jie skiriasi tuo, kad pats klausimas lyg ir neturi jokių nuorodų į atsakymo suradimo būdą. Kiti, daug įprastesni klausimai, turi būtent tokias nuorodas — jos įmontuotos į atsakymo suradimo techniką. Klausimai apie laiką, kitų egzistavimą ir pan. klausiantįjį tiesiog suglumina, o praktiškiems žmonėms įgrysta kaip tik todėl, kad regimai neveda į aiškius atsakymus ar į kokį nors naudingą pažinimą.

Tai rodo, jog tarp šitų dviejų pradinių krepšių — empirinio ir formaliojo — yra mažiausiai dar vienas tarpinis krepšys, kuriame ir tūno visi tie klausimai, lengvai nepatalpinami į kitus du. Šitie klausimai visiškai kitokios prigimties; vieni jų, pasirodo, yra faktų, kiti vertybių klausimai; kai kurie — apie žodžius ir kai kuriuos simbolius; kiti — apie metodus, kuriais vadovaujasi tais metodais besinaudojantys: mokslininkai, menininkai, kritikai, paprasti žmonės kasdieniuose gyvenimo reikaluose; kai kurie kalba apie mąstymo prielaidas, kai kurie — apie moralės ar politinės veiklos prigimtį bei tikslus.

Vienintelis bendras bruožas, kurį visi šitie klausimai pasirodo turį, yra tas, kad į juos negalima atsakyti nei stebėjimu ar skaičiavimu, nei indukciniais ar dedukciniais metodais; juos taip pat jungia ir lemiamas šio bruožo pa-

darinys: tie, kuriems tie klausimai kyla, iš pat pradžių susiduria su keblumu — jie nežino, kur ieškoti atsakymo; nėra žodynų, enciklopedijų, žinių kompendiumų, ekspertų, ortodoksijų, — nieko, į ką su pasitikėjimu galima būtų kreiptis kaip į nekvestionuojamą autoritetą ar tvirtą šitų dalykų žinovą. Be to, kai kurie iš šitų klausimų skiriami pagal tai, kad yra bendro pobūdžio ar principiniai; o kiti, nors ir ne tokie, labai lengvai paverčiami principiniais.

Tokie klausimai dažniausiai vadinami filosofiniais. Paprasti žmonės, priklausomai nuo jų temperamento, į tuos klausimus žiūri su panieka, pagarbia baime ar įtarumu. Būtent dėl šitos priežasties egzistuoja natūrali tendencija mėginti tuos klausimus taip performuluoti, kad jie visi, ar bent jau jų dalis, galėtų būti atsakomi empiriniais arba formaliais teiginiais; t. y., stengiamasi, kartais net iš paskutiniųjų, įmontuoti juos į empirinį arba į formalųjį krepšį, o ten atitinkami, per šimtmečius išvystyti metodai duoda patikimus rezultatus, kurių teisingumas gali būti patikrintas įprastomis priemonėmis.

Žmogiškojo pažinimo istorija žymiu laipsniu yra ilga pastanga visus klausimus išdėlioti į vieną iš šitų dviejų „įveikiamų" kategorijų; juk kai tik sunkiai išsprendžiamas, „keistas" klausimas paverčiamas klausimu, kurį nagrinėja empirinės ar formaliosios disciplinos, jis nustoja buvęs filosofinis ir tampa pripažintų mokslų dalimi.[1] Todėl, tarkime, ankstyvaisiais Viduramžiais nebuvo klaida astronomiją laikyti „filosofine" disciplina, nes kol atsakymus į klausimus apie žvaigždes ir planetas sąlygojo ne stebėjimai, eksperimentai ir ne skaičiavimai, o diktavo neempirinės idėjos, pvz., idėja apie tobulus kūnus, kuriems Dievo ar gamtos suteikti tikslai ar vidinės esmės liepė skrieti apskritomis trajektorijomis (net jei empirinis stebėjimas sakė, jog tai neįtikėtinas dalykas), tol buvo neaišku, kaip gali būti išspręsti astronominiai klausimai, t. y. kokį vaidmenį turėjo

vaidinti faktinis dangaus kūnų stebėjimas, o kokį teologiniai ir metafiziniai tvirtinimai, kurių neįmanoma patikrinti nei empirinėmis, nei formaliomis priemonėmis.

Tik tada, kai astronomijos klausimai buvo suformuluoti taip, jog galėjo būti surasti aiškūs atsakymai, remiantis ir pasikliaujant stebėjimo bei eksperimento metodais, o šie savo ruožtu galėjo būti susieti į sistemišką struktūrą, kurios neprieštaringumas galėjo būti patikrintas grynai loginėmis ir matematinėmis priemonėmis, — tik tada buvo sukurtas modernus astronomijos mokslas, paliekantis už savęs debesį miglotų metafizinių sąvokų, nesusijusių su empiriniais tyrimais, todėl netinkamų naujam mokslui ir šitaip pamažu išstumtų bei užmirštų.

Taip pat ir mūsų laikais tokios disciplinos kaip ekonomika, psichologija, semantika ir pati logika laipsniškai atsikrato visko, kas nepriklauso nuo stebėjimo ar formalių dalykų; jeigu jos kada nors sėkmingai užbaigs tą procesą, tai galiausiai pradės savarankišką karjerą kaip gamtos arba formalūs mokslai su turtinga filosofine praeitimi, bet empirine ir (arba) formaliąja dabartimi bei ateitimi. Todėl mąstymo istorija yra ilga tėvažudysčių virtinė, kurioje naujos disciplinos siekia laisvės užmušdamos gimdytojus ir išraudamos iš savęs bet kokį pėdsaką, likusį nuo „filosofinių" problemų, t. y. tam tikrų klausimų, kurie savo struktūroje neturi aiškių nurodymų, kokiu būdu juos spręsti.

Bent jau toks yra šių mokslų idealas; ir kol kai kurios iš jų problemų (pavyzdžiui, moderniojoje kosmologijoje) nėra suformuluotos grynai empiriniais ar matematiniais terminais, jų sritis būtinai iš dalies sutampa su filosofijos sritimi. Iš tikrųjų, apie bet kurį labiausiai išsivysčiusį mokslą per drąsu būtų sakyti, kad jis galutinai išnaikino savo filosofines problemas. Fizikoje, pavyzdžiui, dabar egzistuoja fundamentalūs klausimai, kurie daugeliu atžvilgių atrodo esą filosofiniai, t. y. klausimai, liečiantys pačią sąvokų, kuriomis turi būti formuojamos hipotezės ir interpretuojami

stebėjimai, sandarą. Kaip vienas su kitu susiję bangų ir dalelyčių modeliai? Ar nedeterminuotumas yra pagrindinis subatominių teorijų bruožas? Štai tokie klausimai priklauso filosofinių klausimų tipui; konkrečiai nei dedukcinė, nei stebėjimo programa tiesiogiai neveda į jų sprendimą. Kita vertus, niekas neginčija, kad tie, kurie bando atsakyti į tokius klausimus, turi būti šitam kaip reikiant pasirengę ir talentingi fizikai ir kad bet kuris atsakymas į tuos klausimus tikrai būtų paties fizikos mokslo pažanga. Net jeigu, atsiskyrus pozityviesiems mokslams, jokie filosofų klausimai nėra fizikų klausimai, vis dėlto kai kurie fizikų klausimai yra filosofiniai.

Tai priežastis, — bet tik viena iš daugelio, — kodėl nepanašu, kad filosofijos apimtis ir turinys būtų labai sumažėję dėl šito atsiskyrimo proceso. Nes kad ir kokia daugybė klausimų būtų šitaip pakeista į empiriškai arba formaliai traktuotinus, neatrodo, kad klausimų, kurių neįmanoma šitaip traktuoti, skaičius eitų mažyn. Šis faktas trikdytų Švietimo filosofus, kurie buvo įsitikinę, jog visi tikri klausimai gali būti išspręsti metodais, pasiekusiais tokį didingą triumfą XVII ir XVIII a. pradžios gamtininkų rankose.

Tiesa, net ir anomis šviesiomis dienomis žmonės vis dėlto pasirodė nė kiek nepriartėję prie tokių pagrindinių, neabejotinai filosofinių (nes tariamai neatsakomų) klausimų sprendimų: Ar žmonės ir daiktai buvo sukurti tam, kad realizuotų Dievo arba gamtos tikslą, ir jeigu taip, tai kokį tikslą?; Ar žmonės turėjo pasirinkimo laisvę, ar, priešingai, buvo griežtai sąlygojami priežastinių dėsnių, valdančių negyvąją gamtą?; Ar etinės ir estetinės tiesos universalios ir objektyvios, ar reliatyvios ir subjektyvios?; Ar žmogus tėra tik kūno, kraujo, kaulų ir nervinio audinio gumulas, ar nemirtingos sielos žemiškoji buveinė?; Ar žmonijos istorijoje galima įžiūrėti kokį modelį, ar ji buvo pasikartojančių priežasčių ir pasekmių seka, ar atsitiktinių ir nesuprantamų įvykių eilė? Šitie klausimai ir ano meto žmones kankino

taip pat, kaip ir jų protėvius Graikijoje, Romoje, Palestinoje ir Viduramžių Vakaruose.

Fizika ir chemija nepasako, kodėl ir kokiomis aplinkybėmis kai kurie žmonės privalo paklusti kitiems žmonėms ir kokia tokio privalėjimo prigimtis; kas gera ir kas bloga; ar laimė ir pažinimas, teisingumas ir gailestingumas, laisvė ir lygybė, veiksmingumas ir asmeninė nepriklausomybė yra vienodai pagrįsti žmogaus veiklos tikslai, ir jeigu taip, tai ar jie vienas su kitu suderinami, o jeigu ne, tai kurį iš jų dera rinktis ir kokie yra pagrįsti tokio pasirinkimo kriterijai, kaip galime būti tikri dėl jų pagrįstumo ir kas turima omenyje vartojant pačią pagrįstumo sąvoką; tikslieji mokslai neatsako dar į daugelį tokio tipo klausimų.

Panaši chaoso ir abejonės būsena, — įrodinėjo daugelis XVIII a. filosofų, — viešpatavo ir gamtos mokslų srityje; tačiau čia žmogaus genijus galiausiai nugalėjo ir sukūrė tvarką.

Nature and Nature's laws lay hid in night:
*God said „Let Newton be" and all was light.**

Jeigu Newtonas keletu pagrindinių dėsnių įgalino mus, bent jau teoriškai, apibrėžti kiekvienos pasaulio fizikinės būties padėtį ir judėjimą ir šitaip vienu smūgiu panaikino beribę ir beformę masę prieštaringų, neaiškių ir tik pusiau suprantamų vien praktikos pavyzdžiais paremtų taisyklių, kurios lig tol buvo priimtinos gamtos pažinimui, tai ar ne protinga buvo tikėtis, kad panašius principus taikydami žmogaus elgesio ir prigimties analizei, pajėgsime pasiekti panašų aiškumą ir humanitarinius mokslus pastatysime ant tokių pat tvirtų pagrindų?

Filosofija minta kalbos painiavomis ir neaiškumais; juos išsklaidžius paaiškėtų, kad likę klausimai sietini su ištiriamais žmonių įsitikinimais ar atpažįstamų kasdienių žmo-

* Gamta ir gamtos dėsniai glūdėjo paslėpti tamsybėse, Dievas tarė: „Tepasidaro Newtonas", ir pasidarė šviesa.

gaus poreikių, vilčių, būgštavimų ar interesų išraiškomis. Tas išraiškas iš tiesų tiria psichologai, antropologai, sociologai, ekonomistai. Atrodytų, viskas, ko reikėjo mokslams apie žmogų — tai Newtono ar keleto Newtonų; šitaip kartą ir visiems laikams galėjo būti pašalintos metafizikos dilemos, su šaknimis išrauta dykinėjanti filosofų padermė, o taip išvalytoje vietoje pastatytas šviesus ir tvirtas gamtos mokslų pastatas.

Tokia buvo visų žymiausių Švietimo filosofų — nuo Hobbeso ir Hume'o iki Helvétius, Holbacho, Condorcet, Benthamo, Saint-Simono, Comte'o ir jų pasekėjų — viltis. Tačiau ši programa buvo pasmerkta nesėkmei. Filosofijos karalystė nebuvo padalinta į daugelį mokslinių valstybių-įpėdinių. Filosofiniai klausimai ir toliau nesiliovė (ir nesiliauja) žavėti bei kankinti ieškančius protus.

Kodėl taip yra? Šią problemą nušviečiantį atsakymą pateikė Kantas, pirmasis mąstytojas, aiškiai atskyręs fakto klausimus nuo klausimų apie modelius, kuriais tie faktai mums atsiskleidžia, — modelius, kurie, kad ir kaip keistųsi faktai ar mūsų žinios apie juos, patys nekinta. Šitie modeliai, kategorijos ar pažinimo formos nėra jokio galimo gamtos mokslo objektas.

Kantas pirmasis nubrėžė esminį skirtumą tarp faktų — patyrimo duomenų kaip tokių, daiktų, asmenų, įvykių, kokybių, santykių, kuriuos mes stebėjome, išvedėme ar apie kuriuos mąstėme, — ir kategorijų, kuriomis juos jutome, įsivaizdavome ir mąstėme. Kategorijos Kantui buvo nepriklausomos nuo skirtingų požiūrių į pasaulio sąrangą — religinių ir metafizinių rėmų, priklausiusių įvairiems amžiams ir civilizacijoms. Daugumas graikų filosofų, ypač Aristotelis, manė, jog visi daiktai turi gamtos juose įmontuotus tikslus — tikslus ar uždavinius, kurių jie negali nesiekti realizuoti. Viduramžių krikščionys pasaulį matė kaip hierarchiją, kurioje kiekvienas objektas ar asmuo dieviškojo

Kūrėjo pašauktas atlikti ypatingą funkciją; Kūrėjas vienintelis suprantąs viso modelio tikslą ir savo kūrinių laimę bei kančią darąs priklausomą nuo to, kaip jie vykdysią įsakymus, kuriuos lemia skirtingi tikslai ir kuriems kiekviena būtybė esanti sukurta, — įgyvendinti šie tikslai realizuoją visuotinę harmoniją, aukščiausiąjį modelį, kurio visuma paslėpta nuo žmonių, ir ją suprantąs tik Kūrėjas.

XVIII ir XIX a. racionalistams tikslinga buvo vien tai, ką žmogus sukūrė savo poreikiams tenkinti, o visa kita, jų akimis, sąlygojama priežasties ir pasekmės dėsnių; tad dauguma daiktų, pagal juos, nesiekia jokių tikslų, o yra tokie, kokie yra, juda ir kinta taip, kaip jiems liepia „žiauri" tikrovė.

Tai visiškai skirtingi požiūriai. Tačiau tie, kurie jų laikėsi, pasaulyje suvokė labai panašius dalykus, panašias spalvas, skonius, pavidalus, judėjimo ir rimties formas, išgyveno panašius jausmus, siekė panašių tikslų ir veikė panašiais būdais.

Kantas savo išorinio pasaulio pažinimo doktrinoje mokė, kad kategorijos, kuriomis matome pasaulį, yra tos pačios visoms juntančioms būtybėms, pastovios ir nekintamos; iš tikrųjų jos yra tai, kas mūsų pasaulį daro pasauliu ir įgalina bendravimą. Tačiau ne vienas iš tų, kurie mąstė apie istoriją, moralę, estetiką, įžvelgė kitimą ir skirtybes; skyrėsi ne tiek empirinis turinys to, ką šitos viena po kitos ėjusios civilizacijos matė, girdėjo ar galvojo, bet skyrėsi pagrindiniai šablonai, pagal kuriuos jos tuos dalykus suvokė, modeliai, pagal kuriuos juos suprato, kategorijų akiniai, pro kuriuos juos regėjo.

Juk iš esmės skiriasi pasaulis žmogaus, kuris tiki, kad Dievas jį sukūrė ypatingam tikslui, kad jis turi nemirtingą sielą, kad yra pomirtinis gyvenimas, kuriame bus baudžiamas už nuodėmes, nuo pasaulio žmogaus, netikinčio nė vienu iš šių dalykų; labai skirsis vieno ir kito veiklos prie-

žastys, moraliniai kodeksai, politiniai įsitikinimai, skoniai, tarpusavio santykiai.

Žmonių požiūris į vienas kitą visiškai skirsis būtent dėl jų bendrosios pasaulio koncepcijos: priežasties ir tikslo, gėrio ir blogio, laisvės ir vergovės, daiktų ir asmenų, teisių, pareigų, įstatymų, teisingumo, tiesos, klaidos sąvokos — jei visiškai atsitiktinai paimsime kai kurias esmines idėjas — tiesiogiai priklauso nuo struktūros, kurioje jos sudaro ašį. Nors pagal jas klasifikuojami ir tvarkomi faktai nėra visiškai tapatūs bet kurios epochos žmonėms, tačiau tie skirtumai, kuriuos tiria mokslai, nėra tas pat, kas gilesni skirtumai, kuriuos įvairių epochų ir vietų, kultūrų ir pažiūrų žmonėms sukuria skirtingų „akinių" nešiojimas, skirtingų kategorijų naudojimas, mąstymas pagal skirtingus modelius.

Tad filosofija nėra empirinis mokslas: nėra kritiškas tyrimas to, kas egzistuoja, egzistavo ar egzistuos — su kuo reikalą turi sveiko proto pažinimas bei įsitikinimas ir gamtos mokslų metodai. Tai nėra ir formalios dedukcijos, kaip matematika ar logika, rūšis. Jos objektas didele dalimi yra ne patyrimo dalykai, bet šitų dalykų matymo būdai, nekintančios ar pusiau nekintančios kategorijos, kuriomis suprantamas ir klasifikuojamas patyrimas. Tikslas *versus* mechaniškas priežastingumas; organizmas *versus* paprastas mišinys; sistema *versus* paprasta sankaupa; erdvės ir laiko tvarka *versus* belaikė būtis; pareiga *versus* instinktyvus potraukis; vertybė *versus* faktas — tai vis kategorijos, modeliai, „akiniai". Kai kurie iš jų yra tokie pat seni kaip pats žmogiškasis patyrimas, kiti — labiau kintami. Su pastaraisiais filosofų problemos įgauna dinamišką ir istorinį aspektą. Skirtingų modelių ir struktūrų su juos lydinčiais neaiškumais bei sunkumais atsiranda visais laikais. Jau minėtos šiuolaikinės teorinės fizikos problemos tai patvirtina. Tačiau esama ir kitų pavyzdžių, veikiančių ne tik fizikų ar kitų specialistų, bet ir apskritai žmonių mąstymą.

Politikoje, pavyzdžiui, žmonės savo istorinę egzistenciją bandė suvokti pagal įvairių modelių analogijas. Platonas vienu metu, galbūt sekdamas Pitagoru, žmogaus prigimties, jos požymių ir tikslų sistemą bandė išvystyti remdamasis geometriniu modeliu, manydamas, kad tas modelis viską paaiškins. Po to ėjo biologinis Aristotelio modelis; daugybė krikščioniškųjų vaizdinių, kurių gausu tiek Bažnyčios tėvų raštuose, tiek ir Senajame bei Naujajame Testamente; šeimos analogija, aiškinanti mechaninio (sakykime, Hobbeso) modelio neišaiškintus žmonių santykius; puolančios armijos samprata (su kuria tiek daug nuveikta Sovietų Sąjungoje), pabrėžianti tokias savybes kaip lojalumas, atsidavimas, paklusnumas, kurios reikalingos priešui sutriuškinti; požiūris į valstybę kaip į kokį kelių policininką ar naktinį sargą, neleidžiantį jokių susidūrimų ir saugantį nuosavybę (šį požiūrį tylomis pripažįsta daugelis individualistinių ir liberaliųjų mąstytojų); dar kitas modelis valstybę regi kaip kažką daug daugiau, — tai esą didžiulės jungtinės individų pastangos, kuriomis siekiama įgyvendinti bendrą tikslą, ir todėl valstybė turinti teisę kištis į bet kurį žmogiškojo patyrimo užkampį bei plyšį; tai samprata, įkvėpusi didžiumą XIX a. „organiškosios" filosofijos; iš psichologijos ar pastaruoju metu madingos žaidimų teorijos pasiskolintos sistemos — tai vis modeliai, kuriais žmonės, grupės, visuomenės ir kultūros suvokė savo patyrimą.

Šitie modeliai dažnai susikerta, kai kuriems jų nepavyksta atsižvelgti į pernelyg daugelį patyrimo aspektų, todėl jie tampa neadekvatūs ir pakeičiami kitais modeliais, pabrėžiančiais tai, ką anie praleido, bet savo ruožtu galinčiais aptemdyti tai, ką kiti pateikė aiškiai. Dažnai sunkus ir kankinantis filosofijos uždavinys — išnarplioti ir išaiškinti nematomas kategorijas bei modelius, kuriais žmonės mąsto (t. y. jų žodžių, vaizdinių ir kitų simbolių vartoseną), atskleisti tai, kas juose neaišku ir prieštaringa, atpažinti tarp

jų esančius konfliktus, neleidžiančius sukurti daug adekvatesnių patirties sutvarkymo, nusakymo ir išaiškinimo būdų (nes bet koks aprašymas ar išaiškinimas apima tam tikrus modelius, kuriais jie atlikti), ir paskui, dar „aukštesniu" lygiu, ištirti pačios tos veiklos prigimtį (epistemologija, filosofinė logika, lingvistinė analizė) bei išaiškinti išoriškai nepasireiškiančius modelius, taikomus šitoje antro laipsnio filosofinėje veikloje.

Jeigu priekaištaujama, kad visa tai atrodo labai abstraktus dalykas, nutolęs nuo kasdienio patyrimo, kažkas, kas pernelyg mažai susiję su pagrindiniais paprastų žmonių interesais, laime ir nelaime bei galutine lemtimi, tai galima atsakyti, jog tas kaltinimas klaidingas. Žmonės negali gyventi nesiekdami apibūdinti ir išsiaiškinti pasaulį. Modeliai, kuriuos jie naudoja tai darydami, turi giliai paveikti jų gyvenimą — net ir tada, kai jie neįsisąmoninti; žmonės patiria daug nelaimių ir daug jų vilčių žlunga dėl to, kad tiek mechaniškai, nesąmoningai, tiek apgalvotai modeliai taikomi ten, kur jie netinka. Kas gali pasakyti, kiek kančių sukėlė entuziastingas organiškųjų modelių vartojimas politikoje arba valstybės lyginimas su meno kūriniu ir kiek vargo kilo dėl to, kad mūsų laikų totalitariniai teoretikai pateikdavo diktatorių kaip įkvėptą žmonių gyvenimų formuotoją? Kas pasakys, kiek blogo ir kiek gero ankstesniais amžiais davė perdėtai taikomos socialinių santykių metaforos ir modeliai, suformuoti pagal tėviškos valdžios šablonus, ypač valstybių vadovų santykiuose su pavaldiniais ar dvasininkų su pasauliečiais?

Jeigu yra kokia nors racionalios tvarkos žemėje viltis ar bent jau viltis, kad pavyks teisingai įvertinti įvairiausius interesus, dalijančius skirtingas žmonių grupes, — t. y. pasiekti žinojimą, kuris būtinas bet kokiam mėginimui įvertinti tų skirtingų interesų poveikį kitiems ir nustatyti jų sąveikos bei jos pasekmių modelius, leidžiančius surasti

gyvybingus kompromisus, kurių dėka žmonės toliau galėtų gyventi bei tenkinti savo troškimus, nesunaikindami tokių pat svarbių kitų žmonių troškimų ir poreikių, — tai toji viltis sietina su tų socialinių, moralinių, politinių ir pirmiausia esmingiausių, jų pagrindą sudarančių metafizinių modelių išaiškinimu, siekiant ištirti, ar jie adekvatūs savo paskirčiai.

Amžinas filosofų uždavinys — tirti viską, kas mokslų ir kasdienio stebėjimo metodams atrodo neįtartina, t. y. kategorijas, sąvokas, modelius, mąstymo ir veiklos būdus ir ypač jų susidūrimo vienas su kitu būdus, siekiant sukonstruoti kitas, vidujai mažiau prieštaringas ir (nors tai niekada visiškai negali būti pasiekta) mažiau iškraipomas metaforas, idėjas, simbolius ir kategorijų sistemas. Neabejotinai protinga ta hipotezė, jog viena iš pagrindinių sutrikimo, kančios ir baimės priežasčių, nesvarbu, kokios būtų viso to psichologinės ar socialinės šaknys, — yra akla ištikimybė susidėvėjusioms sąvokoms, patologiškas įtarumas kad ir menkiausiai kritiškai savianalizei, karštligiškos pastangos sutrukdyti bet kokį mėginimą racionaliai išanalizuoti tai, kuo ir kam mes gyvename.

Ši socialiai pavojinga, intelektualiai sunki, dažnai kankinanti ir nedėkinga, tačiau visuomet svarbi veikla yra filosofų darbas, nesvarbu, su kuo jie turėtų reikalą — su gamtos mokslais, moralinėmis, politinėmis ar grynai asmeninėmis problemomis. Filosofijos tikslas visada tas pats — padėti žmonėms suprasti save ir tuo būdu veikti dienos šviesoje, o ne beprotiškai — tamsoje.

1962

NACIONALIZMAS

Praeityje nepaisytas, dabar — jėga

I

IDĖJŲ ISTORIJA yra turtinga, bet pačia savo prigimtimi netiksli sritis, tikslesnių disciplinų tyrinėtojų traktuojama su įtarumu, tačiau joje esama daug staigmenų ir dėkingų dalykų. Tarp jų yra ir tas atradimas, jog kai kurios labiausiai įprastos mūsų kultūros vertybės žymiai šiuolaikiškesnės, negu iš pradžių buvo manoma. Vientisumas ir nuoširdumas nebuvo tie požymiai, kuriais žavėtasi — iš tikrųjų apie juos vos užsimenama — Antikos ir Viduramžių pasauliuose, vertinusiuose objektyvią tiesą, teisingą daiktų nusakymą, kad ir kaip tai būtų pasiekta. Pažiūra, kad įvairovė pageidautina, o vienodumas yra monotoniškas, slogus, pilkas, kaustantis laisvai sklandančią žmogaus dvasią, „niūrus ir lavoną primenantis", kaip kad Goethe apibūdino Holbacho *Système de la nature*, aštriai kontrastuoja su įprastiniu požiūriu, kad tiesa yra viena, o klaidų daug, su pažiūra, kuriai vargu ar buvo prieštaraujama anksčiau negu, geriausiu atveju, — XVII a. pabaigoje. Tolerancijos sąvoka, suvokiama ne kaip praktinė priemonė, padedanti išvengti destruktyvios nesantaikos, bet kaip vertybė savaime, laisvės ir žmogaus

teisių sąvokos — taip, kaip jos aptariamos šiandien, genijaus sąvoka — kaip laisvos valios nepaklusnumas taisyklėms, proto suvaržymų niekinimas bet kuriame lygmenyje, — visa tai yra Vakarų minties ir jausenos didžiulio pasikeitimo, pasireiškusio XVIII a., komponentai, o to pasikeitimo pasekmės jaučiamos įvairiose kontrrevoliucijose, pernelyg akivaizdžiose visose šiandieninio gyvenimo srityse. Tai plati tema, kurios aš tiesiogiai nenagrinėsiu; aš norėčiau atkreipti dėmesį tik į vieną jos aspektą.

II

Devynioliktasis amžius, kaip mums visiems žinoma, yra nepaprastai išaugusių istorijos tyrimų epocha. Tai daug kuo paaiškinama: tiek gyvenime, tiek mąstysenoje vykę revoliuciniai pasikeitimai, kuriuos sukėlė greitas ir triumfališkas gamtos mokslų vystymasis, o ypač techniniai išradimai ir dėl to labai sparčiai pradėjusi kilti ir plėstis pramonė, naujų valstybių, klasių ir valdovų, ieškančių genealoginių ištakų, iškilimas, šimtmečių senumo religinių ir socialinių institucijų irimas dėl Renesanso sekuliarizmo ir Reformacijos, — visa tai dėmesį sutelkė į istorinių pokyčių ir naujovių fenomeną. Postūmis, duotas istoriniams, tiksliau — visiems genetiniams tyrimams, buvo neapsakomai didelis. Įsivyravo naujas pastovios pažangos ar bent jau judėjimo ir visuomenės gyvenimo keitimosi pojūtis. Ir dėl to nė kiek nenuostabu, kad žymiausi šio laikotarpio mąstytojai ėmėsi aiškintis dėsnius, lėmusius socialinius pokyčius. Atrodė protinga manyti, jog nauji gamtos mokslų metodai, kurie įrodė gebantys išaiškinti gamtos reiškinius ir išorinio pasaulio dėsnius, taip pat galės pasitarnauti ir žmonių pasauliui. Jeigu tokie dėsniai išvis gali būti atrasti, tai jie turėtų tikti tiek ateičiai, tiek praeičiai. Žmonijos ateities

numatymas turįs būti išvaduotas nuo mistinių pranašų, nuo Biblijos apokaliptinių knygų aiškintojų, nuo astrologų, okultistų diletantų bei paverstas sutvarkyto mokslinio pažinimo sritimi.

Ši viltis paskatino naujų istorijos filosofijos teorijų vystymąsi ir atvėrė visiškai naują socialinių tyrimų sritį. Naujieji pranašai buvo linkę pretenduoti į mokslinį savo teiginių apie praeitį ir ateitį pagrįstumą. Nors daug kas, apie ką rašė kai kurie iš jų, buvo tik įmantriõs, nekontroliuojamos, o kartais ir egomaniakiškos vaizduotės vaisius ar bent jau nepaprastai spekuliatyvu, bendri jų rezultatai yra daug solidesni, negu paprastai buvo manoma. Galbūt Condorcet buvo pernelyg didelis optimistas, pranašaudamas, kad išsivystys visapusiškas ir sistemingas gamtos mokslas apie žmogų ir kartu su tuo pasibaigs žmonių gyvenime nusikaltimai, beprotystės ir skurdas, kylantis iš tingumo, nemokšiškumo ir iracionalumo. Kalėjimo tamsybėje 1794 metais jis nupiešė žėrintį paveikslą naujo, doro ir laimingo pasaulio, sutvarkyto visuomeninei struktūrai pritaikius mokslinį metodą, naudojamą intelektualiniu ir moraliniu požiūriu išsilaisvinusių žmonių ir vedantį į harmoningą tautų bendriją, nepertraukiamą menų bei mokslų pažangą ir amžiną taiką. Aišku, tai buvo pernelyg optimistiška, tačiau matematinių ir ypač statistinių metodų taikymas socialinėms problemoms pasirodė esąs sykiu originali ir svarbi pranašystė.

Saint-Simonas buvo genijus, kuris, kaip mums žinoma, numatė neišvengiamą technokratinės tvarkos triumfą. Jis kalbėjo apie būsimą mokslo, finansų ir pramonės organizavimo susijungimą bei apie klerikalinės indoktrinacijos šiame naujame pasaulyje, kuriame gamintojams padeda mokslininkai, pakeitimą nauja propagandininkų rūšimi — naujos pasaulietinės religijos menininkais, poetais, kunigais, mobilizuojančiais žmonių emocijas, nes be šito naujas pramoninis pasaulis negalėtų funkcionuoti. Jo mokinys Auguste'as

Comte'as numatė ir kvietė sukurti autoritarinę bažnyčią, kuri auklėtų ir kontroliuotų protingą, bet ne demokratinę ar liberalią visuomenę bei moksliškai išprususius jos piliečius. Aš plačiau nekalbėsiu apie šios pranašystės pagrįstumą: absoliutaus pasaulietinės dvasininkijos autoriteto ir techninės kvalifikacijos derinys mūsų laikais yra perdėm sėkmingai įgyvendintas. Ir jeigu laikas apvylė lūkesčius tų, kurie tikėjo, kad naujasis švietimas nušluos išankstinį nusistatymą, nemokšiškumą, prietarus ir juos įteisinančius iracionalius ir represinius įstatymus — ekonominius, politinius, rasinius bei seksualinius, — tai dar nemenkina įžvalgos, su kuria jie numatė Vakarų Europos vystymesi atsivėrusias naujas perspektyvas. Šioji racionalios, išvalytos ir išpuoselėtos naujos tvarkos, išpranašautos Benthamo ir Macaulay, vizija kėlė susirūpinimą Milliui ir Tocqueville'iui ir gilų pasidygėjimą Carlyle'iui ir Disraeliui, Ruskinui ir Thoreau, ir dar prieš juos — kai kuriems XIX a. pradžios vokiečių romantikams. Savo ruožtu Fourier, kartu prišnekėjęs ir daugybę nesąmonių, plūdo blogybes, kurias skleidžia prekyba ir pramonė, įsitraukusi į nesuvaldomą konkurenciją ir linkstanti per tuos, kurie trokšta didinti savo pelną, į žmogaus darbo vaisių naikinimą ir klastojimą; jis atkakliai tvirtino, kad milžiniškų žmonių grupių pajungimas vis labiau centralizuotam valdymui veda į vergiją bei susvetimėjimą, ir kalbėjo apie būtinybę padaryti priespaudai galą ir protingai nukreipti aistras rūpestingu profesiniu vadovavimu, įgalinančiu visus žmogaus troškimus, sugebėjimus bei polinkius vystytis laisva ir kūrybiška kryptimi. Fourier turėjo palinkimą į groteskiškas fantazijas, tačiau būtent šios idėjos nebuvo absurdiškos, ir daugelis dalykų, kuriuos jis numatė, dabar yra įprastinė išmintis.

Visi pripažino tą fatališką Tocqueville'io tikslumą, kai jis susirūpinęs iš anksto numatė demokratinio egalitarizmo konformizmą ir monotoniją, kad ir kas būtų manoma apie

schemas, kuriomis jis siekė pakeisti to pasekmes. Aš taip pat nežinau, kad kas nors neigtų, jog Karlas Marxas, kad ir kokios būtų jo klaidos, parodė unikalią prognozavimo galią, identifikuodamas kai kuriuos pagrindinius savo meto faktorius, kurie nebuvo akivaizdūs jo amžininkams, — tai gamybos priemonių koncentracija ir centralizacija privačiose rankose, nepermaldaujamas industrializacijos žygis, stambaus kapitalo, kuris tuomet dar buvo embrioninėje stadijoje, iškilimas ir jo didžiulė plėtra bei su tuo susijęs neišvengiamas socialinių ir politinių konfliktų aštrėjimas. Jam taip pat puikiai pavyko demaskuoti apgaulingą politikos ir moralės, filosofijos ir religijos, liberalizmo ir mokslo priedangą, po kuria slėpėsi kai kurios žiauriausios šių konfliktų apraiškos ir jų socialinės bei intelektualinės pasekmės. Tai svarbiausi pranašai. Tačiau būta ir kitų. Talentingas ir užgaidus Bakuninas žymiai tiksliau nei jo didysis konkurentas Marxas numatė situacijas, kuriose įvyks didieji neturtingųjų sukilimai, ir įžvelgė, kad jie greičiausiai plėtosis ne labiausiai pramoniniu atžvilgiu išsivysčiusiose visuomenėse su kylančia ekonominės pažangos kreive, bet šalyse, kuriose didžioji gyventojų dauguma gyvena ties skurdo riba ir perversmo metu neturės ką prarasti — tai paprasti valstiečiai, beviltiškai vargstantys atsilikusiuose žemės ūkio kraštuose, tokiuose kaip Ispanija ir Rusija, kur kapitalizmas buvo silpniausias. Jam nebūtų buvę sunku suvokti priežastis tų didžiulių, mūsų dienomis vykstančių, socialinių perversmų Azijoje ir Afrikoje. Galėčiau tęsti toliau: poetas Heine, kreipdamasis į prancūzus pirmaisiais Liudviko Pilypo viešpatavimo metais, suprato, kad vieną gražią dieną juos užpuls jų kaimynai vokiečiai, skatinami istorinių prisiminimų ir apmaudo, susimaišiusio su metafiziniu ir moraliniu fanatiškumu, ir iki pamatų sugriaus didžiuosius Vakarų kultūros paminklus: „Kaip ankstyvieji krikščionys, kurių negalėjo palaužti nei fiziniai kankinimai, nei fiziniai džiaugsmai ir

kurie nevaržomi nei baimės, nei gobšumo", šitie ideologiškai apsvaiginti barbarai Europą pavers dykuma. Lassalle'is skelbė ir galbūt numatė valstybinį socializmą — mūsų dienų liaudies demokratijas, vis tiek, kaip jas vadintume — valstybiniu komunizmu ar valstybiniu kapitalizmu, — hibridą, kurį savo pastabose apie Gotos programą visiškai pasmerkė Marxas.

Maždaug po dešimtmečio Jacobas Burckhardtas numatė karinius-pramoninius kompleksus, kurie neišvengiamai kontroliuos dekadentiškas Vakarų šalis; Maxas Weberis neabejojo, jog išaugs biurokratijos galia; Durkheimas įspėjo dėl *anomie* (normų nykimo) galimybės; po to sekė pusiau satyrikų, pusiau mūsų laikų pranašų Zamiatino, Aldous Huxley'o, Orwello košmarai. Kai kurios iš šių įžvalgų liko grynomis pranašystėmis, kitos, ypač marksistų ir Heine's barbarų, užvaldžiusios rasistų ir neopagonių iracionalistų vaizduotę, iš dalies galbūt pačios paskatino savo išsipildymą. Devynioliktasis amžius pagimdė daug kitų utopijų ir prognozių — liberalių, socialistinių, technokratinių bei tokių, kurios kupinos neoviduramžiškos nostalgijos, geidžiančios daugiausia iš praeities įsivaizduojamos *Gemeinschaft* — tai vis sistemos, kurios daugiausia ne be pamato užmirštos. Ir visas šis nuodugniai detalizuotos, statistiškai paremtos futurologijos ir fantazijos paradas turi keistą spragą. Vienas judėjimas didesnę XIX a. dalį vyravo Europoje ir buvo taip išplitęs ir taip žinomas, jog tik sąmoningos vaizduotės pastangomis galima suvokti tokį pasaulį, kuriame jis nevaidintų jokio vaidmens. Šis judėjimas turėjo ir savo šalininkų, ir savo priešininkų, savo demokratinį, aristokratinį ir monarchistinį sparną, jis įkvėpdavo visuomenės veikėjus ir menininkus, intelektualinį elitą ir mases. Tačiau, kad ir kaip keista, nežinau nė vieno žymaus mąstytojo, šiam judėjimui numačiusio tokią ateitį, kurioje jis vaidintų dar didesnį vaidmenį. Galbūt nebūtų perdėta tvir-

tinti, kad tai visgi yra vienas galingiausių, o kai kuriuose regionuose pats galingiausias mūsų laikų judėjimas ir kad kai kurie iš tų, kurie neįžvelgė tokios įvykių raidos, už tai užmokėjo savo laisve, iš tikrųjų net ir gyvybe. Šis judėjimas vadinamas nacionalizmu. Joks įtakingas mąstytojas, kiek man žinoma, nenumatė jo ateities — ar bent jau nė vienas šito aiškiai neišpranašavo. Vienintelė man žinoma išimtis yra nepakankamai įvertintas Moses Hessas, kuris 1862 metais savo knygoje *Roma ir Jeruzalė* tvirtino, jog žydams pavesta atlikti istorinę komunizmo ir nacionalizmo sujungimo misiją. Bet tai greičiau buvo raginimas nei pranašystė, ir faktiškai šios knygos taip niekas ir neskaitė, išskyrus vėlesniųjų laikų sionistus.

Nėra reikalo pabrėžti žinomą faktą, kad didžiosios daugumos suverenių valstybių, atstovaujamų Jungtinių Tautų Asamblėjoje, elgesį šiandien daugiausia stimuliuoja stiprios nacionalistinės aistros, net stipresnės negu jų pirmtakių Tautų Sąjungoje. Vis dėlto įtariu, jog šis faktas būtų nustebinęs daugelį XIX a. pranašų, kad ir kokiu įžvalgiu protu bei politine intuicija jie pasižymėjo. Tai paaiškintina tuo, kad daugelis to meto socialinių ir politinių stebėtojų, nesvarbu, ar jie patys buvo nacionalistai, ar ne, apskritai buvo linkę manyti, jog šis jausmas susilpnės. Europoje nacionalizmas apskritai buvo laikomas praeinančia pakopa. Daugumos žmonių troškimas būti piliečiais valstybės, sutampančios su tauta, kurią jie laikė sava, buvo laikomas natūraliu dalyku ar bent jau suformuotu politinio vystymosi, kuriame nacionalinės sąmonės augimas, bent jau Vakaruose, kartu buvo ir priežastis, ir pasekmė. Nacionalizmas kaip emocinė nuostata ir ideologija nebuvo (mano nuomone, teisingai) prilygintas tautinei sąmonei.

Poreikis priklausyti lengvai atpažįstamai grupei, bent jau nuo Aristotelio, buvo laikomas natūralia žmonių reikme: šeimos, klanai, gentys, luomai, socialinės grupės, kla-

sės, religinės organizacijos, politinės partijos ir galiausiai tautos bei valstybės buvo istorinės šio pagrindinio žmonijos poreikio realizavimo formos. Galbūt nė viena atskira forma žmonių egzistencijai nebuvo tokia būtina kaip poreikis apsirūpinti maistu, pastoge, užsitikrinti saugumą ar gyvybės vyksmo pratęsimą, tačiau kuri nors iš jų buvo neišvengiama, ir nuo Platono ir Polibijaus iki Machiavellio, Bossuet, Vico, Turgot, Herderio, Saint-Simono, Hegelio, Comte'o, Marxo ir jų šiuolaikinių pasekėjų sukurta įvairiausių teorijų šitų formų istorinei kaitai paaiškinti. Manyta, jog bendri protėviai, bendra kalba, papročiai, tradicijos, atmintis, ilgas gyvenimas toje pačioje teritorijoje sukuria visuomenę. Šios rūšies vienalytiškumas pabrėžė skirtumus tarp vienos grupės ir jos kaimynų, pabrėžė gentinio, kultūrinio ir tautinio solidarumo egzistavimą, o drauge su tuo ir skirtumo nuo kitokių papročių bei kitos realios ar mitinės kilmės grupių pojūtį, dažnai pasireiškiantį aktyviu priešiškumu ar panieka toms grupėms. Ir buvo priimta manyti, kad tai paaiškina ir pateisina nacionalinį valstybingumą. Britų, prancūzų, ispanų, portugalų ir skandinavų tautos tai pasiekė gerokai prieš XIX amžių; vokiečių, italų, lenkų, Balkanų ir Pabaltijo tautos iki to laiko nesuspėjo savęs įteisinti. Šveicarai surado savitą ir unikalų sprendimą. Valstybės teritorijos ir tautos atitikimas apskritai buvo laikomas pageidautinu, išskyrus Rusijos, Austrijos ir Turkijos dinastinių ir daugianacionalinių imperijų rėmėjus ar imperialistus, socialistus-internacionalistus, anarchistus ir galbūt kai kuriuos katalikus ultramontanus. Daugelis politinių mąstytojų, nesvarbu, ar jie tam pritarė, ar ne, tai priėmė kaip neišvengiamą socialinės organizacijos fazę. Kai kurie tikėjo arba bijojo, kad visa tai bus pakeista kitomis politinės struktūros formomis; kiti šią tvarką buvo linkę traktuoti kaip „natūralią" ir amžiną. Nacionalizmas — nacijos vienybės interesų ir apsisprendimo iškėlimas į aukščiausios

vertybės statusą, prieš kurį visi kiti motyvai prireikus visada turį nusileisti, ideologija, į kurią, atrodo, ypač turėjo palinkimą vokiečių ir italų mąstytojai — liberalesnio tipo stebėtojų buvo laikomas praeinančia faze, kilusia dėl to, kad despotiški valdovai, padedami pataikūniškų bažnyčių, prievarta slopino tautinę savimonę, tokiu būdu ją aitrindami.

XIX a. viduryje vokiečių ir italų politinės vienybės ir savivaldos siekimas atrodė subrendęs, kad būtų įgyvendintas. Atrodė, kad dėl šios dominuojančios tendencijos greitai išsilaisvins ir pavergtos daugianacionalinių imperijų tautos. Po to nacionalizmas, kuris buvo patologinis užgautos tautinės savimonės įsiliepsnojimas, susilpnėsiąs: jį pagimdžiusi priespauda, su ja jis ir išnyksiąs. Galėjai numanyti, kad šis procesas tęsis kiek ilgiau, negu buvo numatę optimistai, tačiau iki 1919 metų pagrindinis teisės į nacionalinę savivaldą principas atrodė visuotinai priimtas. Versalio sutartis, pripažįstanti teisę į tautinę nepriklausomybę, net jeigu kai kuriais kitais atžvilgiais ir nepasisekusi, bent jau išspręsianti vadinamąjį nacionalinį klausimą. Žinoma, drauge iškilo įvairių nacionalinių mažumų, gyvenančių naujose tautinėse valstybėse, teisių klausimas, bet tas teises galėjo garantuoti naujoji Tautų Sąjunga — be abejo, galėjai tikėtis, kad šios valstybės, remdamosi jau vien savo istorine patirtimi, ką jau ką, o būtinumą patenkinti jų teritorijose gyvenančių etninių ir kultūrinių grupių autonomijos troškimą tikrai supras. Žmoniją dar tebevargino ir kitos problemos — kolonijų išnaudojimas, socialinė ir politinė nelygybė, tamsumas, skurdas, neteisingumas, korupcija bei privilegijos; tačiau labiausiai apsišvietę liberalai ir taip pat socialistai priėjo prie išvados, kad nacionalizmas išnyks, nes giliausios tautoms padarytos žaizdos jau buvo gydomos.

Marksistai ir kiti radikalūs socialistai žengė dar toliau. Jiems pats nacionalinis jausmas esąs klaidingos sąmonės

apraiška, ideologija, kurią sąmoningai ar nesąmoningai sukūrusi konkreti ekonomiškai viešpataujanti klasė — buržuazija, — susijungusi su senosios aristokratijos likučiais. Šią ideologiją ji naudojanti kaip ginklą, padedantį išsaugoti ir įtvirtinti klasinį valdymą visuomenėje, kuri savo ruožtu esanti paremta proletariato darbo jėgos eksploatavimu. Kai išmuš valanda, darbininkai, kuriuos pats gamybos procesas neišvengiamai organizuoja į nuolat augančią disciplinuotą jėgą, politinę sąmonę ir galią, nuvers kapitalistus išnaudotojus, nusilpusius žūtbūtinėje tarpusavio konkurencijoje, kuri sumažins jų sugebėjimą organizuotai priešintis. Ekspropriatoriai būsią eksproprijuojami, ateisiąs galas kapitalizmui ir drauge su tuo visai ideologijai, kurios būdingi aspektai — tautinis jausmas, religija ir parlamentinė demokratija. Nacionaliniai skirtumai galį išlikti, bet jie kaip vietiniai ir etniniai požymiai liksią nesvarbūs, palyginti su pasaulio darbininkų, susivienijusių gamintojų, laisvai bendradarbiaujančių pažabojant gamtos jėgas visos žmonijos interesams, solidarumu.

Bendra šiems požiūriams buvo tikėjimas, kad nacionalizmas yra efemeriškas užgniaužto žmogaus troškimo laisvai apsispręsti produktas, žmonijos pažangos pakopa, atsiradusi dėl beasmenių jėgų ir jų sukurtų ideologijų sąveikos. Dėl šių jėgų prigimties teoretikai neturėjo vieningos nuomonės, bet didžioji jų dalis manė, kad pats nacionalizmo fenomenas išnyks kartu su savo priežastimis, kurias savo ruožtu sunaikins neišvengiamai atėjęs Švietimas, vis tiek, ar jis būtų suvokiamas kaip moralinis, ar technologinis dalykas — proto, materialinės pažangos ar jų abiejų pergalė, tapatinama su gamybinių jėgų ir santykių pokyčiais arba su kova už socialinę lygybę, ekonominę bei politinę demokratiją ir teisingą žemės vaisių paskirstymą, su panaikinimu nacionalinių barjerų, kurie išnyksią, vystantis pasaulinei prekybai, triumfuojant mokslui ir moralei, pa-

grįstiems racionaliais principais, — ir šitaip anksčiau ar vėliau visur būsią sudarytos sąlygos realizuoti visas žmogaus galimybes.

Dėl viso to tautinių grupių pretenzijos ir idealai prarasią svarbą ir etnologijos muziejuose prisijungsią prie kitų žmonijos nesubrendimo reliktų. O dėl nepriklausomybę bei savivaldą išsikovojusių tautų nacionalistų, — tai į juos numota ranka kaip į iracionalistus: jie paprasčiausiai buvo ignoruojami drauge su Nietzsche's, Sorelio pasekėjais bei neoromantikais. Sunku buvo ignoruoti beįsigalintį nacionalizmą, kai jau žymiu mastu buvo pasiektas tautinis vieningumas — pavyzdžiui, vokiečių šovinizmą, kilusį po 1871 metų, prancūzų integralizmą, italų *sacro egoismo,* rasinių teorijų ir kitų fašizmo apraiškų kilimą. Nė viena iš jų, kad ir kaip ji būtų aiškinama, kiek aš žinau, XIX a. ar mūsų amžiaus pradžios futurologų nebuvo traktuojama kaip nauja fazė žmonijos istorijoje; ir tai, atrodo, vienodai tinka tiek konservatoriams, tiek liberalams, tiek ir marksistams. Pavyzdžiui, Karlas Kautsky, išpranašavęs *Kriege, Krisen, Katastrophen* amžių, aiškino jį tokiomis priežastimis ir aprašė tokiais terminais, kuriuose nacionalizmas, jeigu apskritai pasirodo, figūruoja vien kaip šalutinis produktas, kaip „antstato" elementas. Niekas, kiek man žinoma, net neužsiminė, jog paskutinį mūsų amžiaus trečdalį nacionalizmas galėtų viešpatauti tokiu mastu, kad maža kitų judėjimų ir revoliucijų turėtų kokią nors sėkmės galimybę, jei ranka rankon neitų su nacionalizmu arba bent jau jam neprieštarautų. Šis keistas šiaip jau įžvalgių socialinių mąstytojų matymo ribotumas man atrodo kaip faktas, kurį reikėtų paaiškinti ar mažų mažiausiai aptarti plačiau, negu iki šiol tai buvo daroma. Aš nesu nei istorikas, nei socialinis psichologas ir visai nesirengiu šio keisto reiškinio aiškinti: aš tik norėčiau pakišti mintį, kuri galbūt jį kiek praskaidrintų.

III

Vis dėlto prieš tai norėčiau šį tą pasakyti apie Europos nacionalizmo, kaip mąstymo būdo, kilmę. Aš nekalbu apie tautinį jausmą kaip tokį — šis, ko gero, gali būti atsekamas genties jausme, vyravusiame ankstyviausiu rašytinės istorijos laikotarpiu. Turiu omenyje jo iškėlimą į sąmoningo mokymo lygį, sykiu — sąmonės būsenų produktą, artikuliaciją bei sintezę; visuomenės stebėtojai laiko tokį mokymą esant jėga ir ginklu. Šia prasme nacionalizmas, atrodo, neegzistavo Antikos pasaulyje arba krikščioniškais Viduramžiais. Galbūt romėnai niekino graikus, Ciceronas paniekinamai atsiliepė apie žydus, o Juvenalis — apie Rytus apskritai; tačiau tai tik ksenofobija. Machiavellio ir Shakespeare'o kūriniuose esama aistringo patriotizmo — ši sena tradicija vyravo dar gerokai prieš juos. Kalbėdamas apie nacionalizmą, aš turiu galvoje ne vien tik didžiavimąsi savo protėviais — visi mes esame Kadmo sūnūs, visi mes kilę iš Trojos, visi mes esame palikuonys žmonių, su Viešpačiu sudariusių sandorą, kilę iš nugalėtojų — frankų ar vikingų — giminės ir užkariautojų teise valdome galų-romanų palikuonis arba keltų vergus.

Kalbėdamas apie nacionalizmą, aš turiu omenyje labiau apibrėžtą, ideologiškai svarbesnį ir pavojingesnį dalyką: pirmiausia įsitikinimą, kad žmonės priklauso tam tikrai grupei ir kad tos grupės gyvenimo būdas skiriasi nuo kitų; kad tą grupę sudarančių individų charakteriai yra suformuoti tos grupės ir be jos negali būti suprasti, kad jie apibrėžti bendros teritorijos, papročių, įstatymų, atminties, įsitikinimų, kalbos, meninės ir religinės raiškos, socialinių institucijų, gyvenimo būdo, prie kurio kai kas priskiria paveldimumą, giminystę bei rasinius bruožus; ir būtent šie faktoriai esą suformuoja žmones, jų tikslus ir vertybes.

Antra, turiu omeny įsitikinimą, kad visuomenės gyvenimo modelis yra panašus į tą, kuris būdingas biologiniam organizmui; kad tai, ko reikia tinkamam šio organizmo vystymuisi ir ką jautriausi jo prigimčiai žmonės išreiškia žodžiais, vaizdais ar kitomis raiškos formomis, — sudaro bendrus to organizmo tikslus; kad šitie tikslai yra aukščiausi; kilus konfliktams su kitomis vertybėmis, neišplaukiančiomis iš konkretaus „organizmo" konkrečių — intelektualinių, religinių ar moralinių, asmeninių ar visuotinių — tikslų, pirmenybė turėtų tekti toms aukščiausioms vertybėms, nes tik taip bus išvengta tautos dekadanso ir suirimo. Dar daugiau, tokius gyvenimo modelius pavadinti organiškais — vadinasi, pasakyti, kad jų negali dirbtinai suformuoti net patys galingiausi individai ar grupės, nebent jie patys būtų paveikti šių istoriškai besivystančių veikimo, mąstymo, jutimo būdų, nes kaip tik šitie protiniai, emociniai ir fiziniai gyvensenos ir tikrovės įvaldymo būdai, dar daugiau, žmonių bendravimo vienas su kitu būdai lemia visa kita ir sudaro tautinį organizmą — tautą — nesvarbu, ar ji įgyja valstybės formą, ar ne. Iš to galima daryti išvadą, kad esminis žmonių vienetas, kuriame visiškai realizuojama žmogaus prigimtis, yra ne individas ar savanoriška asociacija, kurią panorėjus galima panaikinti, pakeisti ar iš jos išeiti, bet tauta; kad pavaldžių vienetų — šeimos, genties, klano, provincijos — gyvenimas turi būti sąlygotas tautos sukūrimo ir palaikymo, nes savo prigimtimi ir tikslu, — o tatai dažnai vadinama jų prasme, — jie kilę iš tautos prigimties ir tikslų, ir kad šie dalykai yra atskleidžiami ne racionalia analize, bet ypatingu, nebūtinai visai sąmoningu nusiteikimu, supratimu to unikalaus santykio, kuris individualius žmones sujungia į neišardomą ir neišanalizuojamą organišką visumą, kurią Burke'as tapatino su visuomene, Rousseau su liaudimi, Hegelis su valstybe, bet kuri nacionalis-

tams tiek savo socialine struktūra, tiek savo valdymo forma yra ir gali būti tik tauta.

Trečia, nuo šio požiūrio neatskiriama nuomonė, kad vienas iš stipriausių, o galbūt ir pats stipriausias motyvas, skatinantis laikytis tam tikro įsitikinimo, vykdyti tam tikrą politiką, tarnauti tam tikram tikslui, gyventi tam tikrą gyvenimą, yra tas, kad tie tikslai, įsitikinimai, politinės linijos bei gyvenimo būdas yra *mūsų*. Tai tolygu pasakymui, kad šių taisyklių, doktrinų ar principų reikėtų laikytis ne todėl, kad jie veda į dorybę, laimę, teisingumą ar laisvę, ne todėl, kad jie nustatyti Dievo, bažnyčios, valdovo, parlamento, kokio nors kito visuotinai pripažinto autoriteto, ne todėl, kad jie patys savaime geri ir todėl visuotinai — visiems žmonėms tam tikroje situacijoje — pagrįsti; greičiau šitų vertybių reikia laikytis todėl, kad jos yra *mano* grupės, — o nacionalistui — *mano* tautos vertybės; šios mintys, jausmai, ši veiksmų kryptis yra gera ir teisinga, ir susitapatindamas su ja aš realizuosiu save ar pasieksiu laimę, nes jos reikalauja tam tikros formos visuomeninis gyvenimas, kuriam aš gimiau, su kuriuo mane sieja, pasak Burke'o, nesuskaičiuojama daugybė gijų, besidriekiančių į mano tautos praeitį ir ateitį, ir atskirai nuo kurių aš esu, remiantis kita metafora, vien nuplėštas lapas ar šakelė, nulaužta nuo to vienintelio medžio, galinčio suteikti man gyvybę; ir jeigu aplinkybių arba savo valia aš būsiu nuo jo atskirtas, tai tapsiu betikslis, nudžiūsiu, geriausiu atveju liksiu su nostalgiškais prisiminimais apie tai, ką reiškė kadaise tikrai būti gyvam, veikliam ir atlikti tam tikrą funkciją tautinio gyvenimo modelyje, kurio supratimas jau pats vienas teikė prasmę ir vertę viskam, kuo aš buvau ir ką dariau.

Tokiu sodriu ir emocionaliu stiliumi rašė Herderis, Burke'as, Fichte, Michelet, po jų įvairūs tautinių sielų žadintojai austrų ar turkų imperijoms priklausančiose snūduriuo-

jančių slavų provincijose arba caro valdžios engiamose tautose, o vėliau ir visame pasaulyje. Yra skirtumas tarp Burke'o tvirtinimo, kad individas gali būti kvailas, tačiau žmonių giminė protinga, ir maždaug po dvylikos metų Fichte's padaryto pareiškimo, kad individas privalo išnykti, absorbuotis ir sublimuotis į žmonių giminę. Tačiau kryptis bendra. Ši vertinimais perkrauta kalba kartais gali pasirodyti esanti neva aprašomoji, siekianti tik paaiškinti tautiškumo ar istorinio vystymosi sąvoką. Bet jos įtaka elgesiui buvo — ir pagal tų, kurie šitaip kalbėjo, sumanymą turėjo būti — tokia didžiulė kaip ir įtaka kalbų apie prigimtinę teisę, žmogaus teises, klasių kovą ar kitas idėjas, suformavusias mūsų pasaulį.

Galiausiai, — beje, visai nenuostabu, kad reikalai taip susiklostė, — klestintis nacionalizmas užėmė tokią poziciją, kad jei organizmo, kuriam aš priklausau, poreikių patenkinimas pasirodo nesuderinamas su kitų grupių tikslų realizavimu, tai aš arba visuomenė, kuriai neatskiriamai priklausau, neturi kito pasirinkimo, kaip priversti — reikalui esant net jėga — tas kitas grupes nusileisti. Jei norima, kad mano grupė — pavadinkime ją tauta — laisvai realizuotų savo tikrąją prigimtį, tai būtina pašalinti kliūtis iš jos kelio. Niekam, kas tik trukdo tam, ką aš laikau savo — t. y., mano tautos — aukščiausiu tikslu, negali būti leista turėti jam prilygstančią vertę. Nėra jokio aukštesnio kriterijaus ar standarto, pagal kurį gali būti tvarkomos įvairios skirtingų tautinių grupių gyvenimo vertybės, savybės, troškimai, nes toks standartas būtų viršnacionalinis, ne imanentiškas, ne neatskiriama socialinio organizmo dalis, bet savo pagrįstumą išvedantis iš kažkokio už atskiros visuomenės gyvenimo esančio šaltinio — universalaus standarto, kaip jį suvokia tie, kurie tiki prigimtine teise ar natūraliu teisingumu. Bet kadangi pagal šį požiūrį visos vertybės ir standartai būtinai privalo būti būdingi tam tikrai visuomenei, tam tikram tau-

tiniam organizmui ir jo unikaliai istorijai, kurių tik vienų požiūriu individas bei kitos asociacijos ar grupės, kurioms jis priklauso, suvokia visas vertybes ir tikslus (jei jis apskritai save suvokia), tai tokios pretenzijos į universalumą remiasi klaidingu požiūriu į žmogaus prigimtį ir istoriją. Tai yra organicizmo, lojalumo, *Volk*, kaip tikro nacionalinių vertybių nešėjo, integralizmo, istorinių šaknų, *la terre et les morts,* nacionalinės valios ideologija; ji nukreipta prieš griovimo ir ardymo jėgas, pavadintas pejoratyviniais terminais, naudojamais apibūdinti gamtos mokslų metodų taikymą žmonių reikalams, — prieš kritinį, „analitinį" protą, „šaltą" intelektą, destruktyvų, „atomizuojantį" individualizmą, besielį mechanizmą, svetimas įtakas, lėkštą empirizmą, bešaknį kosmopolitizmą, abstrakčias prigimties, žmogaus, teisių sąvokas, kurios ignoruoja kultūrų ir tradicijų skirtumus — trumpai tariant, tai ištisa priešo tipologija ir katalogas, prasidedantis Hamanno ir Burke'o puslapiuose, kulminaciją pasiekiantis Fichte's ir jo romantinių pasekėjų kūryboje, susistemintas de Maistre'o bei Bonaldo ir naujas aukštumas pasiekęs propagandiniuose mūsų amžiaus Pirmojo ir Antrojo pasaulinio karo laikų rašiniuose, taip pat — iracionalistų ir fašistų rašytojų prakeiksmuose, nukreiptuose prieš Švietimą ir visus jo darbus.

Šių rašinių kalba bei už jos slypinčios mintys, paprastai turinčios emocinį krūvį, retai būna visai aiškios arba nuoseklios. Nacionalizmo pranašai kartais kalba taip, tarytum aukštesni, iš tikrųjų net aukščiausi tautos reikalavimai individui būtų pagrįsti tuo faktu, kad tik jos gyvenimas, tikslai ir istorija suteikia gyvybę ir prasmę viskam, — net tam, kas jis yra ir ką veikia. Tačiau tai, atrodytų, reiškia, kad ir kitų žmonių santykis su savo tauta yra panašus, su tokiais pat pagrįstais ir ne mažiau absoliučiais reikalavimais, ir šitie reikalavimai gali konfliktuoti su visiška kitos tautos, pavyzdžiui, tam tikro individo tautos, tikslų arba „misijos" rea-

lizacija, ir tai savo ruožtu teoriškai veda į kultūrinį reliatyvizmą, kuris nesiderina su šios prielaidos absoliutumu, net jei formaliai jis tam neprieštarauja; sykiu ji atveria duris visų karui prieš visus.

Esama nacionalistų, kurie siekia šito išvengti, mėgindami parodyti, kad tam tikra rasė ar tauta — tarkime, vokiečių — yra aukštesnė už kitas tautas ir kad jos tikslai pranoksta kitų tautų tikslus. Kaip matą jie ima tam tikrą objektyvų transnacionalinį standartą ir teigia, kad būtent šios tautos partikuliarinė kultūra išugdanti būtybes, kuriose tikrieji žmonių kaip tokių tikslai labiau realizuojami negu žmonėse, esančiuose už tos kultūros ribų. Būtent taip savo vėlyvuosiuose rašiniuose šneka Fichte (tą pačią tezę galima rasti Arndto ir kitų to meto vokiečių nacionalistų darbuose). Tai galima aptikti ir Hegelio mąstyme: tokia jo aukštesnių istorinių tautų, kiekvienos savo nustatytu laiku ir savo vietoje, idėjos prasmė. Niekada negali būti visiškai tikras, ar tie rašytojai nacionalistai savo tautą aukština todėl, kad ji yra tokia, kokia yra, ar todėl, kad tik jos vertybės priartėja prie tam tikro objektyvaus idealo ar standarto, kurį *ex hypothesi* gali bandyti suprasti tik tie, kurie turi laimės būti šitų idealų vedami, o tuo tarpu kitos visuomenės tiems idealams aklos ir tokios gali likti visam laikui, ir todėl jos objektyviai yra žemesnės. Riba tarp šitų dviejų koncepcijų dažnai neaiški, bet kiekviena iš jų veda į kolektyvinį savęs garbinimą, kurio galinga išraiška tampa Europos ir galbūt Amerikos nacionalizmas.

Žinoma, ne vien į tautą būna nukreiptas toks garbinimas. Istoriškai panaši kalba ir retorika buvo naudojama sutapatinant tikruosius individo ir jo bažnyčios, kultūros, kastos, klasės, partijos interesus; kartais jie iš dalies sutapdavo arba susiliedavo į vieną idealą, kitais atvejais susikirsdavo. Tačiau istoriškai galingiausias iš visų šitų pasišventimo ir identifikavimosi traukos centras buvo tautinė valstybė. Jos

galios savo piliečiams atskleidimas 1914 metais, kai ji pasirodė daug stipresnė negu klasės solidarumas tarptautiniame darbininkų judėjime, šią tiesą iškėlė ypač niokojančia ir tragiška forma.

Nacionalizmas nuo savo atsiradimo XVIII a. yra įgavęs daug formų, ypač po savo susiliejimo su etatizmu — valstybės, ypač tautinės valstybės, pranašumo visose sferose doktrina, — ir po jo sąjungos su jėgomis, skyrusiomis kelią industrializacijai bei modernizacijai, kadaise mirtiniems nacionalizmo priešams. Tačiau kad ir kokiu rūbu apsivilktų, man jis atrodo išlaikęs tas keturias savybes, kurias aš aukščiau bandžiau išskirti: tikėjimą visa kita stelbiančiu poreikiu priklausyti tautai, organiniais visų tautą sudarančių elementų ryšiais, *mūsų* verte vien todėl, kad ji *mūsų* vertė, ir galiausiai savo pretenzijų pranašumu, kai susiduriama su konkurentais dėl valdžios ar lojalumo. Šios sudedamosios dalys įvairiu laipsniu ir proporcijomis randamos visose greitai augančiose ir šiuo metu žemėje plintančiose nacionalistinėse ideologijose.

IV

Gal ir tiesa, kad nacionalizmas, skirtingai nuo pačios tautinės savimonės — priklausomybės tautai jausmo, — visų pirma yra atsakymas į menkinamą ar nepagarbų tradicinių visuomenės vertybių traktavimą, pažeistos savigarbos ir socialiai jautriausių narių pažeminimo jausmo rezultatas, kuris, laikui bėgant, sukelia pyktį ir savęs įtvirtinimo poreikį. Atrodo, kad tai patvirtina modernaus nacionalizmo paradigma vokiečių reakcijoje — nuo sąmoningo vokiečių kultūros gynimo palyginti švelnaus literatūrinio Thomasius ir Lessingo bei jų pirmtakų, gyvenusių XVII amžiuje, patriotizmo, iki Herderio, akcentavusio kultūrinę autonomiją, ir ga-

liausiai — iki Arndto, Jahno, Körnerio, Goerreso agresyvaus šovinizmo, pratrūkusio Napoleono invazijos metu ir po jos. Tačiau ši istorija nėra tokia paprasta. Kalbos, papročių, užimamos teritorijos nepertraukiamumas egzistuoja nuo neatmenamų laikų. Išorės agresija ne tik prieš gentį ar tautas, bet ir prieš dideles visuomenes, vienijamas religijos ir paklusnumo vienam autoritetui, pakankamai dažnas reiškinys visose Žemės rutulio dalyse. Tačiau nei Europoje, nei Azijoje, nei senovėje, nei Viduramžiais tai nenuvedė iki specifiškai nacionalistinės reakcijos: ne toks buvo atsakas į pralaimėjimą, kurį persai patyrė nuo graikų, graikai nuo romėnų, budistai nuo musulmonų arba graikų-romėnų civilizacija, kai ji buvo nusiaubta hunų ir osmanų turkų, nekalbant apie visus nesuskaičiuojamus mažesnius karus ir užkariautojų vykdomą vietinių institucijų naikinimą bet kuriame kontinente.

Net man, nepretenduojančiam būti istoriku ar sociologu, atrodo aišku, kad nors žaizda, padaryta kolektyviniam visuomenės ar bent jos dvasinių vadovų jausmui, gali būti būtina sąlyga nacionalizmui gimti, ji nėra pakankama; pati visuomenė bent jau potencialiai privalo turėti grupę ar klasę asmenų, ieškančių, į ką nukreipti savo lojalumą ar su kuo identifikuotis, o galbūt pagrindo galiai, nes jo nebeteikė ankstesniosios vienijančios jėgos — gentinės, religinės, feodalinės, dinastinės ar karinės, — tokio pagrindo, kokį teikė centralizuojanti Prancūzijos ar Ispanijos monarchijų politika ir kurio neteikė Vokietijos žemių valdovai. Kai kuriais atvejais šios sąlygos sukuriamos, iškylant naujoms socialinėms klasėms, siekiančioms vadovauti visuomenei ir save priešinančioms ankstesniems valdovams, tiek pasaulietiškiems, tiek klerikaliniams. Jei prie to pridūriama ir užkariavimo nuoskauda ar net iš šalies ateinantis kultūrinis paniekinimas, kurį patiria visuomenė, turinti bent jau tautinės kultūros pradmenis, — dirva nacionalizmui kilti paruošta.

Vis dėlto, kad jis atsirastų, būtina dar viena sąlyga: visuomenėje, bent jau imliausių jos narių galvose, turi glūdėti pačios visuomenės kaip tautos įvaizdis ar bent jo užuomazga, atsirandanti dėl to, kad egzistuoja tam tikras vienijantis faktorius ar faktoriai — kalba, etninė kilmė, bendra istorija (tikra ar įsivaizduojama); šis įvaizdis — tai idėjos ar sentimentai, kurie palyginti aiškūs labiau išsilavinusių ir socialiai bei istoriškai išprususių sąmonėje ir žymiai mažiau aiškūs, jei išvis būdingi, didžiajai gyventojų daugumai. Šis tautos įvaizdis jį turintiems sukelia apmaudą ar pagiežą, kai jis ignoruojamas arba niekinamas, o kai kuriuos iš jų jis paverčia sąmoninga inteligentija, ypač jei jie susiduria su bendru priešu — vis tiek, ar valstybėje, ar už jos ribų, — su bažnyčia, vyriausybe ar su svetimšaliais skriaudėjais. Tai žmonės, kurie kalba ir rašo liaudžiai, siekia, kad šioji įsisąmonintų savo, kaip tautos, skriaudą. Tai poetai ir romanistai, istorikai ir kritikai, teologai, filosofai ir kiti. Šitaip pasipriešinimas prancūzų hegemonijai visose gyvenimo sferose prasidėjo tariamai nuo tikrovės nutolusioje estetikos ir kritikos srityje (aš čia nenoriu nagrinėti klausimo, kas konkrečiai stimuliavo pirminę reakciją prieš prancūzų neoklasicizmą Anglijoje ar Šveicarijoje). Vokiečių žemėse toks pasipriešinimas tapo socialine ir politine jėga, ruošiančia dirvą nacionalizmui. Čia rašytojai sąmoningai stengėsi išsilaisvinti ir išlaisvinti kitus; išsilaisvinti nuo to, ką jie jautė kaip slogią atmosferą, pirmiausia — nuo prancūzų despotiškų estetinių dogmų, trukdančių laisvai dvasios sklaidai.

Tačiau, be arogantiškų prancūzų, būta ir vietinių tironų — ir socialinėje, ne tik estetikos srityje. Didysis individo pasipiktinimo despotiškos ir miesčioniškos visuomenės taisyklėmis bei nuostatomis protrūkis, žinomas *Sturm und Drang* vardu, savo tiesioginiu tikslu laikė visų socialinio gyvenimo sienų ir užtvarų sugriovimą, nuolankumo ir ver-

giškumo — žemuosiuose sluoksniuose, brutalumo, despotiškumo, arogancijos ir priespaudos — viršūnėse, melo ir, pasak Burke'o, „veidmainiškų tauškalų bei vapėjimo" — visur. Buvo pradėta ginčyti pagrįstumą bet kokių taisyklių — tariamai Dievo, gamtos ar valdovo nustatytų principų, suteikusių valdžią ir reikalavusių visuotinio paklusnumo. Reikalauta saviraiškos laisvės, galimybės laisvai reikštis kūrybinei valiai, kuri būdingiausia menininkams, tačiau ją turi ir kiti žmonės. Herderio nuomone, šita vitalinė energija įsikūnija tautų kolektyvinio genijaus kūriniuose: legendose, herojinėje poezijoje, mituose, įstatymuose, papročiuose, dainoje, šokyje, religiniuose ir pasaulietiniuose simboliuose, šventyklose, katedrose, ritualiniuose aktuose — visa tai yra išraiškos ir bendravimo formos, sukurtos ne individualių autorių ar identifikuojamų grupių, bet kolektyvinės ir beasmenės vaizduotės bei visos visuomenės valios, veikiančios įvairiuose sąmonės lygiuose. Herderis tikėjo, kad šitaip randasi tie intymūs ir neapčiuopiami saitai, kurių dėka visuomenė išsivysto kaip organiška visuma.

Kūrybinės jėgos, veikiančios tiek individuose, tiek ištisose visuomenėse, samprata išstūmė įsivaizdavimą, kad egzistuoja amžinos objektyvios tiesos, amžini modeliai, kuriais vieninteliais vadovaudamiesi žmonės pasieksią laimę, tapsią dori, teisingi, tikrai realizuosią savo prigimtį. Iš čia kilo naujas požiūris į žmones ir į visuomenę. Jis akcentavo vitališkumą, judėjimą, pokyčius, tuos atžvilgius, kuriais individai ar grupės veikiau vieni nuo kitų skiriasi, o ne vienas į kitą panašūs, pabrėžė įvairumo, unikalumo bei individualumo žavesį ir vertę; tai požiūris, pagal kurį pasaulis suvokiamas kaip sodas, kuriame kiekvienas medis, kiekviena gėlė auga savaip, įkūnydami individualios prigimties ir konkrečių aplinkybių pagimdytas aspiracijas, todėl tie individai neturėtų būti vertinami pagal kitų organizmų modelius ir

tikslus. Tatai aukštyn kojom apvertė viešpatavusią *philosophia perennis*, tikėjimą, kad egzistuoja visuotiniai, vieningi, universalūs, nuo laiko nepriklausantys, objektyvūs ir amžini dėsniai bei taisyklės, kurios tinka visur, visada, visiems žmonėms ir daiktams. Pasaulietiškąją ar natūralistinę šio tikėjimo versiją propagavo prancūzų Švietimo vadai bei įkvėpė gamtos ir matematinių mokslų triumfas, o šiuo atžvilgiu gana skurdžiai pasireiškė vokiečių kultūra: religinė, literatūrinė, introspektyvi, į misticizmą linkusi, siaurai provinciali, geriausiu atveju tik nevykusiai Vakarus imituojanti.

Aš nenoriu teigti, kad ši lemtinga priešprieša buvo, bent jau iš pradžių, kažkas daugiau negu vizija mažos vokiečių poetų ir kritikų grupės galvose. Tačiau būtent šitie rašytojai labiausiai jautėsi išstumti tos socialinės transformacijos, kurią išgyveno Vokietija ir ypač Prūsija Frydricho Didžiojo vakarietiškų reformų įgyvendinimo metu. Nušalinti nuo bet kokios tikros valdžios, negalintys prisitaikyti prie biurokratinės organizacijos, primestos tradiciniam gyvenimo būdui, labai jautriai išgyvenantys tai, kad jų iš esmės krikščioniškos, protestantiškos moralistinės pažiūros nederėjo su moksline prancūzų Švietimo dvasia, išvarginti smulkmeniško dviejų šimtų valdovų despotizmo, patys gabiausi ir labiausiai nepriklausomi iš jų augančiu maištu atsiliepė į savo pasaulio griovimą, prasidėjusį sulig jų senelių pažeminimu, patirtu nuo Liudviko XIV armijos. Vokiečių poezijos ir vokiečių tradicijos gilumą su jos įžvalgos dovana, leidžiančia nors protarpiais, bet autentiškai suvokti neišsenkamą ir neišreiškiamą dvasios gyvenimo įvairovę, jie iškėlė kaip kontrastą lėkštam prancūzų mąstytojų materializmui, utilitarizmui bei blausiam jų pasaulio šešėlių teatrui. Čia slypi šaknys romantinio sąjūdžio, kuris, bent jau Vokietijoje, garbino kolektyvinę valią, nevaržomą taisyklių, galimų nustatyti racionaliais metodais, ir garbino dvasinį gyvenimą tautos,

kurios veikloje — arba beasmenėje valioje — kūrybingi individai galėjo dalyvauti, bet negalėjo jos stebėti ar aprašyti. Politinio tautos gyvenimo kaip šitos kolektyvinės valios išraiškos koncepcija sudaro politinio romantizmo — t. y., nacionalizmo esmę.

Leiskite man dar kartą pakartoti, kad nors nacionalizmas man pirmiausia atrodo kaip atsakas į visuomenei padarytą nuoskaudą, bet tai tėra nors ir būtina, tačiau nepakankama tautinio savęs teigimo priežastis. Vienos visuomenės padarytos nuoskaudos kitai žmonijos istorijoje ne visada sukeldavo tautinę reakciją. Tam reikia kažko daugiau — būtent naujos gyvenimo vizijos, su kuria įžeista visuomenė arba politinių ir socialinių pokyčių išstumtos klasės ar grupės save gali identifikuoti, aplink kurią jos gali susitelkti ir mėginti atstatyti savo kolektyvinį gyvenimą. Taigi tiek slavofilai, tiek populistiniai Rusijos judėjimai, panašiai kaip ir vokiečių nacionalizmas, tik tuomet gali būti suprantami, kai suvokiamas traumuojantis žiaurios ir greitos Petro Didžiojo šaliai primestos modernizacijos poveikis arba, mažesniu mastu, Frydricho Didžiojo modernizacijos poveikis Prūsijoje, — tai technikos revoliucijų poveikis arba naujų rinkų vystymasis bei senų irimas ir (kaip visa to pasekmė) ištisų klasių gyvenimo ardymas, išsilavinusių, psichologiškai į naująją biurokratiją įeiti nepasirengusių žmonių negalėjimas panaudoti savo sugebėjimų ir galiausiai, kaip buvo Vokietijos atveju, galingo užsienio priešo okupacija arba kolonijinis režimas, sugriovęs tradicinį gyvenimo būdą ir palikęs žmones, ypač jautrius ir aiškiausiai savo būklę suvokiančius, t. y. menininkus, mąstytojus (vis tiek, kokios profesijos jie būtų) be tvirtos padėties, nesaugius ir suglumintus. Tuomet ir stengiamasi sukurti naują sintezę, naują ideologiją, siekiant tiek paaiškinti, tiek pateisinti pasipriešinimą jėgoms, veikiančioms prieš jų įsitikinimus ir gyvenimo bū-

dą, parodyti naują kryptį ir pasiūlyti naują identifikavimosi objektą.

Tai gana pažįstamas mūsų laikų reiškinys, kurio netrūko socialinių ir ekonominių perversmų metu. Kur etniniai ryšiai ir bendra istorinė patirtis nėra pakankamai stiprūs, kad gimtų tautiškumo jausmas, šiuo nauju traukos objektu gali tapti socialinė klasė, politinė partija, bažnyčia, o dažniausiai jėgos ir valdžios centras — pati valstybė, nesvarbu, ar ji būtų daugiatautė, ar ne: pakeliama vėliava, po kuria buriasi ir persigrupuoja visi tie, kurių tradicinis gyvenimo būdas buvo išardytas — bežemiai valstiečiai, nuskurdę dvarininkai ir parduotuvių savininkai, bedarbiai intelektualai, patyrę nesėkmę įvairių sferų specialistai. Tačiau iš tikrųjų nė viena šių institucijų nei kaip simbolis, nei kaip realybė neįrodė gebanti taip vienyti ir tapti tokia dinamiška jėga, kaip tauta; ir kai tauta sutampa su kitais atsidavimo objektais — rase, religija, klase, — jos trauka pasidaro nepalyginamai stipresnė.

Pirmieji tikri nacionalistai — vokiečiai — yra pavyzdys, kaip jungiasi pažeistas kultūrinis išdidumas ir filosofinė-istorinė vizija, kuria siekiama užgydyti žaizdą ir sukurti vidinį pasipriešinimo centrą. Iš pradžių tai maža išsilavinusių, nepatenkintų frankofobų grupelė; po nelaimių, kurias atnešė prancūzų armijos ir Napoleono *Gleichschaltung* poveikis, — tai jau platus liaudies judėjimas, pirmasis didelis nacionalistinės aistros plykstelėjimas su beprotišku studentišku šovinizmu, knygų deginimu ir slaptais išdavikų teismais; jis tarytum burtininko mokinys, tampa nevaldomas ir sukelia tokių ramių mąstytojų kaip Goethe ir Hegelis pasibaisėjimą. Netruko sukilti kitos tautos, iš dalies paveiktos vokiečių retorikos, iš dalies todėl, kad jų aplinkybės buvo tokios panašios, jog sukūrė panašią negalią ir gamino tą patį pavojingą vaistą. Po Vokietijos ėjo Italija, Lenkija ir Rusija, o ilgainiui Balkanai, Baltijos tau-

tybės bei Airija, po Napoleono *débâcle* — Trečioji prancūzų respublika, ir taip iki mūsų dienų su respublikomis ir diktatūromis Azijoje bei Afrikoje, karštu regioninių bei etninių grupių nacionalizmu Prancūzijoje ir Britanijoje, Belgijoje ir Korsikoje, Kanadoje, Ispanijoje ir Kipre, ir dar nežinia kur.

Nė vienas iš XIX a. pranašų, kiek žinau, nieko panašaus nenumatė. Jei kas nors būtų ką nors panašaus teigęs, tai būtų buvę laikoma pernelyg neįtikėtinu dalyku, kad būtų verta svarstyti. Kodėl niekas nesuvokė, kad mūsų dienomis galės įvykti toks kardinalus posūkis?

V

Tarp racionalių liberalaus tipo mąstytojų kertinių tezių XIX a. ir kai kuriais XX a. dešimtmečiais išskirtinos šios: liberali demokratija esanti labiausiai tinkama — ar bent jau mažiausiai netinkama — žmonių organizacijos forma; tautinė valstybė yra — bent jau istoriškai taip susiklostė — normalus nepriklausomas savivaldžios žmonių visuomenės vienetas; ir galiausiai daugiatautes imperijas (kurias Herderis demaskavo kaip prastai suderintus politinius monstrus) išskaidžius į atskiras dalis, galų gale būsiąs patenkintas žmonių, turinčių bendrą kalbą, įpročius, prisiminimus, pažiūras, troškimas susivienyti ir rasis išlaisvintų, apsisprendusių tautinių valstybių bendrija, — Mazzinio Jaunoji Italija, Jaunoji Vokietija, Jaunoji Lenkija bei Jaunoji Rusija, įkvėptos patriotizmo, nesutepto agresyviu nacionalizmu (kuris pats esąs priespaudos sukeltos patologinės būsenos simptomas), gyvensiančios taikoje ir harmonijoje viena su kita, nebetrukdomos iracionalių vergiškos praeities liekanų. Šiuo atžvilgiu reikšmingas yra tas faktas, kad Mazzinio sąjūdžio atstovas buvo pakviestas ir dalyvavo pirmojoje Tarptautinė-

je darbo žmonių asociacijoje, nors Marxui tai ir nelabai patiko. Šio įsitikinimo laikėsi liberalūs ir demokratiniai vėlyvesnių valstybių įkūrėjai po Pirmojo pasaulinio karo, ir tai buvo įgyvendinta Tautų Sąjungos konstitucijoje. Net patys marksistai, nacionalizmą laikę istoriškai reakcingu dalyku, nereikalavo visiško nacionalinių sienų panaikinimo; buvo manoma, kad jeigu socialistinė revoliucija panaikins klasinį išnaudojimą, kol išnyks valstybė kaip klasinio viešpatavimo instrumentas ir dar kurį laiką po to, petys petin galės egzistuoti laisvos nacionalinės visuomenės.

Nė viena iš šių ideologijų nenumatė, kad šitaip stiprės tautinės nuostatos ir, dar daugiau, kad augs agresyvus nacionalizmas. Manau, kad buvo ignoruojamas tas faktas, kurį galbūt aiškiai suvokė tik vienas Durkheimas, — būtent tai, kad kai centralizacija ir biurokratinė „racionalizacija", kurios reikalavo ir kurią sukėlė pramonės pažanga, suardė tradicinę hierarchiją ir socialinio gyvenimo tvarką, su kuria žmones stipriai siejo lojalumas, daugelis prarado socialinį ir emocinį saugumą; iš to kilo liūdnai pagarsėjęs susvetimėjimo, dvasinės namų netekties jausmas ir auganti *anomie*, tad ir prireikė apgalvota socialine politika sukurti psichologinius atitikmenis prarastoms kultūrinėms, politinėms ir religinėms vertybėms, kuriomis rėmėsi senesnioji tvarka. Socialistai tikėjo, kad šį būtiną socialinį cementą suteiks klasinis solidarumas, eksploatuojamųjų brolybė ir teisingos bei racionalios visuomenės, kurią pagimdys revoliucija, perspektyva; ir iš tikrųjų tam tikru mastu tai įvyko. Be to, kai kurie iš vargšų, išstumtųjų, iš kurių viskas buvo atimta, emigravo į Naująjį Pasaulį. Bet daugumai vakuumą užpildė ne profesinės asociacijos, ne politinės partijos, ne revoliuciniai mitai, kuriuos stengėsi parūpinti Sorelis, bet seni tradiciniai ryšiai, kalba, žemė, tikra ir įsivaizduojama istorinė atmintis ir institucijos bei lyderiai, kurie funkcionavo kaip žmonių bendruomenės — *Gemeinschaft* — savęs suvokimo įsikūni-

jimas, kaip simboliai ir veiksniai, kurie pasirodė žymiai galingesni, negu kad norėjo tikėti tiek socialistai, tiek apsišvietę liberalai. Tauta kaip aukščiausias autoritetas, pakeičiantis bažnyčią, valdovą, įstatymo galią ar kitus galutinių vertybių šaltinius, ši idėja, kartais apgaubta mistiškos ar mesianiškos aistros, palengvino sužeistos grupinės sąmonės skausmą, nesvarbu, kas jį būtų sukėlęs — užsienio priešas, vietiniai kapitalistai, imperialistai eksploatatoriai ar dirbtinai primesta, beširdė biurokratija.

Šia nuostata, be abejonės, partijos ir politikai apgalvotai naudojosi, bet ji jau egzistavo, ji nebuvo sukurta tų, kurie ją naudojo saviems tikslams. Tautinės nuostatos egzistavo ir veikė kaip nepriklausoma jėga, kuri galėjo būti derinama su kitomis jėgomis, o efektyviausiai — su į modernizaciją nukreipta valstybės jėga, kad būtų galima gintis nuo kitų, svetimomis ir priešiškomis laikomų jėgų, arba su tam tikromis grupėmis, klasėmis ir valstybės vidaus judėjimais, — tiek religiniais, tiek politiniais ir ekonominiais, — su kuriais instinktyviai savęs netapatino visuomenės dauguma. Šios nuostatos vystėsi ir galėjo būti naudojamos daugeliu įvairių krypčių: arba kaip sekuliarizmo, industrializacijos, modernizacijos ginklas, racionalaus išteklių panaudojimo akstinas, arba apeliuojant į tikrą ar įsivaizduojamą praeitį, kažkokį prarastą, pagonišką ar neoviduramžišką rojų, ar į drąsesnio, paprastesnio ir grynesnio gyvenimo viziją, arba kaip kraujo ar kokio nors senovinio tikėjimo kvietimas telktis prieš užsieniečius, kosmopolitus, „sofistus, ekonomistus ir skaičiuotojus", nesuprantančius tikrosios tautos sielos arba šaknų, iš kurių ji kilusi, ir paveržiančius jos paveldą.

Man atrodo, jog tie asmenys (kad ir kokie jie būtų nuovokūs kitais atžvilgiais), kurie ignoravo tą sprogstamąją galią, sukuriamą neužgijusių dvasinių, nesvarbu kaip sukeltų žaizdų derinio su tautos kaip gyvųjų, mirusiųjų ir dar

negimusių visuomenės vaizdiniu (nors tai, priėjus patologinio paaštrėjimo ribą, gali pavirsti grėsmingu reiškiniu), pademonstravo nepakankamą socialinės realybės supratimą. Tai man atrodo teisinga ir kalbant apie dabartį, ne tik apie paskutinius du šimtmečius. Modernusis nacionalizmas iš tiesų gimė Vokietijos žemėje, bet vystėsi visur, kur sąlygos buvo pakankamai panašios į modernizacijos veikiamos tradicinės vokiečių visuomenės sąlygas. Aš nenoriu pasakyti, kad ši ideologija buvo neišvengiama: galbūt ji ir išvis galėjo negimti. Niekas dar nėra įtikinamai įrodęs, kad žmogaus vaizduotė paklūsta išaiškinamiems dėsniams arba kad ji gali numatyti idėjų vystymąsi. Jei ši idėjų grupė nebūtų gimusi, galbūt kitaip būtų pasisukusi istorija. Žaizdos, padarytos vokiečiams, išliktų, tačiau jų išrastas vaistas, kurį Raymondas Aronas (pritaikęs tai marksizmui) pavadino opiumu intelektualams, galėtų būti kitoks — ir jeigu taip būtų atsitikę, galbūt viskas būtų kitaip susiklostę. Tačiau idėja gimė, ir jos pasekmes turime tokias, kokios jos yra; o jų prigimties bei reikšmės nepripažinimas man atrodo tam tikras ideologinis užsispyrimas.

Kodėl tai nebuvo matoma? Iš dalies galbūt dėl „vigų interpretacijos", taip plačiai skleidžiamos švietėjiškų liberalų (ir socialistų) istorikų; šis vaizdas pažįstamas: vienoje pusėje tamsos jėgos: bažnyčia, kapitalizmas, tradicija, valdžia, hierarchija, eksploatacija, privilegijos, kitoje — *lumières* — kova už protą, pažinimą ir užtvarų tarp žmonių panaikinimą, už lygybę, žmogaus teises (ypač darbo masių teises), už individualią ir socialinę laisvę, skurdo, priespaudos ir žiaurumo šalinimą, pabrėžiant tai, ką žmonės turi bendra, o ne jų skirtumus. Tačiau, paprastai kalbant, šie skirtumai buvo ne mažiau tikri nei rūšinis tapatumas, nei Feuerbacho ir Marxo „gimininė esmė". Iš jų išaugęs nacionalinis jausmas atsidūrė abiejose to pasidalinimo tarp šviesos ir tamsos, pažangos ir reakcijos pusėse, taip, kaip tai

atsitiko mūsų dienų komunistų stovykloje; ignoruojami skirtumai teigia patys save, ir galiausiai jie sukyla prieš bet kokias pastangas su jais nesiskirti vardan tam tikro tariamo arba trokštamo vienodumo. Vieningos, moksliškai organizuotos, protu valdomos sistemos idealas sudarė Švietimo programos esmę. Kai Immanuelis Kantas, kurį vargu ar galima apkaltinti nukrypimu į iracionalizmą, pareiškė, kad „iš kreivo žmonijos medžio niekada negali būti padarytas tiesus daiktas", — jo žodžiai nebuvo absurdas.

Aš noriu pasiūlyti dar vieną idėją. Man atrodo, kad XIX ir XX a. pradžios mintis buvo stulbinančiai europocentriška. Kai turtingiausios vaizduotės ir radikaliausi to meto politiniai mąstytojai prabyla apie Afrikos arba Azijos gyventojus, jie dažniausiai galvoja kažin kaip miglotai ir abstrakčiai. Azijiečius ir afrikiečius jie regi beveik išimtinai per jų santykius su europiečiais. Ar tie autoriai būtų imperialistinių pažiūrų, ar nusiteikę kaip geranoriški globėjai, ar liberalai bei socialistai, kuriuos papiktino užkariavimas bei eksploatacija, Afrikos ir Azijos tautos aptariamos arba kaip europiečių globotinės, arba kaip jų aukos, tačiau retai — jei iš viso kada nors — kaip tautos su savo istorija ir kultūra, su savo praeitimi, dabartimi ir ateitimi, kuri turi būti suprasta, remiantis jų tikruoju charakteriu ir aplinkybėmis. O jeigu tokios vietinės kultūros egzistavimas yra pripažįstamas, kaip, tarkime, Indijos, Persijos, Kinijos ar Japonijos, tai dažniausiai linkstama ją ignoruoti, aptariant šitų visuomenių ateities poreikius. Todėl rimtai nebuvo pasirengta minčiai, kad tuose kontinentuose gali išsivystyti kylantis nacionalizmas. Net Leninas nacionalinius judėjimus šiuose kontinentuose traktuoja vien tik kaip ginklą prieš Europos imperializmą ir apie paramą jiems galvoja tik kaip apie galinčią pagreitinti arba uždelsti pergalingą žygį revoliucijos Europoje link. Ir tai puikiai suprantama, nes jis ir jo draugai revoliucionieriai tikėjo, kad taip turi būti ten, kur

yra pasaulinės valdžios centras, kad proletarinė revoliucija Europoje automatiškai visur išlaisvins darbininkus, kad ji nušluos Azijos ir Afrikos kolonijinius ir pusiau kolonijinius režimus, o jų valdomos šalys bus integruotos į naują socialiai emancipuotą tarptautinę pasaulio tvarką. Todėl Leninas nesidomėjo įvairių bendruomenių kaip tokių gyvenimu, tuo atžvilgiu sekdamas Marxu, kurio puslapiuose, pavyzdžiui, apie Indiją, Kiniją ar netgi apie Airiją, neišdėstoma jokių ypatingų pamokų šių kraštų ateičiai.

Šis beveik universalus europocentrizmas gali bent iš dalies paaiškinti tą faktą, kad didžiulis ne tik antiimperializmo, bet ir nacionalizmo sprogimas šiuose kontinentuose liko visai nenumatytas. Iki visus pribloškusios japonų pergalės prieš Rusiją 1904 metais jokia ne Europos tauta Vakarų socialinių ar politinių teoretikų akyse nebuvo pasirodžiusi kaip tauta tikrąja to žodžio prasme, t. y. kaip tauta, kurios vidinis charakteris, istorija, problemos, galimybės ateičiai sudarytų pirmaeilės reikšmės tyrinėjimų sritį studijuojantiems visuomeninius reikalus, istoriją ir apskritai žmonių vystymąsi. Būtent tai (kaip ir visa kita) gali padėti paaiškinti šią keistą tuštumą praeitų laikų futurologijoje. Pravartu turėti omenyje, kad nors Rusijos revoliucija tikrai neturėjo jokio nacionalistinio elemento, — net po sąjungininkų intervencijos — ir iš tikrųjų ją teisingiau būtų pavadinti savo esme visiškai antinacionalistine, — tatai neilgai tetruko. Tos nuolaidos, kurias Stalinas turėjo padaryti tautiniam jausmui prieš ir po Hitlerio invazijos į Rusiją, ir po to sekęs grynai rusų istorijos didvyrių garbinimas parodo, kokiu mastu šio jausmo mobilizacija buvo reikalinga sovietinės valstybės tikslams paremti. Tai ne mažiau taikytina ir didžiajai daugumai valstybių, kurios atsirado po Antrojo pasaulinio karo.

Aš nemanau perdedąs sakydamas, jog nepanašu, kad koks nors mūsų dienų politinis judėjimas, bent jau už Va-

karų pasaulio ribų, gali pavykti nesusijungęs su tautiniu jausmu. Turiu pakartoti, kad nesu istorikas ar politinių mokslų specialistas ir todėl nepretenduoju pateikti šio fenomeno paaiškinimo. Aš tik noriu iškelti klausimą ir parodyti, kad šiai ypatingai romantinio maišto atšakai, kuri taip lemtingai paveikė mūsų pasaulį, dera skirti daugiau dėmesio.

1979

KONTRA-ŠVIETIMAS

I

OPOZICIJA PAGRINDINĖMS prancūzų Švietimo ir jo sąjungininkų bei pasekėjų kituose Europos kraštuose idėjoms yra tokia pat sena kaip ir pats sąjūdis. Skelbusiems proto ir gamtos mokslų metodų, pagrįstų stebėjimu kaip vieninteliu patikimu pažinimo metodu, autonomiją ir nuosekliai atmetusiems Apreiškimo, šventųjų raštų bei jų pripažintų interpretatorių, tradicijos, įsakymo autoritetą ir bet kokios neracionalios ir transcendentinės formos pažinimo šaltinį natūraliai oponavo daugelio tikybų bažnyčios ir religiniai mąstytojai. Tačiau tokia opozicija, daugiausia dėl to, kad tarp jos ir Švietimo filosofų nebuvo bendro pagrindo, vaidino palyginti menką vaidmenį, tik ragino imtis represinių priemonių prieš plitimą idėjų, kurias laikė pavojingomis bažnyčios ar valstybės autoritetui. Daug grėsmingesnė buvo reliatyvistinė ir skeptiškoji tradicija, kurios šaknys siekė antikinį pasaulį. Pagrindinės pažangiųjų prancūzų mąstytojų, kad ir kaip jie nesutartų tarpusavyje, doktrinos rėmėsi prigimtinės teisės idėjoje glūdinčiu įsitikinimu, jog visais laikais ir bet kurioje vietoje žmogaus prigimtis iš esmės esanti ta pati; jog vietiniai ir istoriniai nukrypimai esą nereikšmingi, palyginti su ta pastovia šerdimi, kurios požiūriu žmonės (panašiai kaip gyvūnai, augalai ar mineralai) galėtų būti api-

5 — 64

brėžti kaip rūšis; jog gali būti sukonstruota įrodoma ir verifikuojama logiškai susietų dėsnių ir apibendrinimų struktūra, kuri pakeistų chaotišką nemokšiškumo, proto vangumo, spėliojimų, prietarų, išankstinio nusistatymo, dogmos, fantazijos amalgamą, ir pirmiausia — „suinteresuotą klaidą", palaikomą žmonijos valdovų ir labai atsakingą už žmonijos klaidas, ydas ir nelaimes.

Be to, dar buvo manoma, kad metodai, panašūs į Newtono fizikos metodus, tokių pergalių pasiekusius gamtos srityje, su tokiu pat pasisekimu galėtų būti taikomi etikos, politikos ir visose žmonių santykių srityse, kuriose buvo pasiekta maža pažangos; o iš to daryta logiška išvada, kad tai pasiekus, būtų nušluotos iracionalios ir despotiškos teisinės sistemos bei ekonominės politikos, kurias pakeitus proto valdymu, žmonės būtų išvaduoti nuo politinio ir moralinio neteisingumo ir vargo ir nukreipti išminties, laimės ir dorybės keliu. Kaip atsvara šiai idėjai atkakliai laikėsi graikų sofistus Protagorą, Antifoną ir Kritiją siekianti doktrina, kad vertybinius sprendimus apimantys įsitikinimai bei jais pagrįstos institucijos remiasi ne objektyvių ir nekintamų gamtos faktų atradimais, o žmonių nuomone, kuri esanti kintama ir įvairuojanti skirtingose visuomenėse bei skirtingais laikais; kad moralinės ir politinės vertybės, ypač teisė ir įprastinės visuomenės normos, apskritai remiasi kintamomis žmonių konvencijomis. Tai reziumavo Aristotelio cituojamas sofistas, kuris skelbė, jog ir čia, ir Persijoje ugnis dega vienodai, o žmonių institucijos keičiasi tiesiog akyse. Iš to lyg ir išeitų, kad žmonių reikaluose iš esmės negalima rasti jokių universalių, moksliniais metodais nustatytų tiesų, tokių, kurias kiekvienas bet kur ir bet kada, naudodamas tinkamus metodus, galėtų verifikuoti.

Šią tradiciją atgaivino tokie XVI a. skeptikai kaip Kornelijus Agripa, Montaigne'is ir Charronas, kurių įtaka pastebima Elžbietos ir Jokūbo laikų mąstytojų bei poetų nuo-

statose. Toks skepticizmas padėjo tiems, kurie, kaip didieji protestantų reformatoriai bei jansenistų sparnas katalikų bažnyčioje, neigė gamtos mokslų ar kitų universalių racionalių schemų pretenzijas ir gynė tikėjimą kaip vienintelį išsigelbėjimą. Racionalistinį įsitikinimą, kad egzistuoja viena neprieštaringa logiškai išvestų išvadų visuma, gauta pagal visuotinai pagrįstus mąstymo principus ir paremta kruopščiai išanalizuotais stebėjimo ar eksperimento duomenimis, toliau drebino sociologiškai nusiteikę mąstytojai nuo Bodino iki Montesquieu. Šitie rašytojai, pasinaudodami tiek istorijos, tiek naujosios kelionių literatūros ir tyrinėjimų neseniai atrastuose Azijos ir Amerikos kraštuose duomenimis, akcentavo žmonių papročių įvairovę ir ypač skirtingų gamtinių, konkrečiai geografinių veiksnių, lemiančių institucijų ir požiūrių skirtumus (savo ruožtu sąlygojančius platesnius įsitikinimų ir elgsenos nevienodumus), įtaką skirtingų visuomenių raidai. Šį požiūrį sustiprino revoliucingos Davido Hume'o doktrinos (ypač loginių ryšių tarp fakto ir apriorinių logikos bei matematikos tiesų nebuvimo įrodymas). Šios doktrinos turėjo tendenciją silpninti ar išsklaidyti viltis tų, kurie, veikiami Descartes'o, manė, esą nesuardoma loginių samprotavimų, paremtų visuotinai pagrįstomis aksiomomis, grandine, kuri jokiu empirišku patyrimu nepaneigiama bei nemodifikuojama, galėtų būti surasta vienintelė pažinimo sistema, apimanti visas sritis ir atsakanti į visus klausimus.

Nepaisant to, šio tipo mąstytojai, nesvarbu kaip giliai reliatyvizmas būtų palietęs jų galvoseną apie žmogiškąsias vertybes ar socialinių, įskaitant istorinius, faktų interpretavimą, taip pat išlaikė bendrą įsitikinimų pagrindą, jog visų žmonių tikslai visais laikais iš esmės esą tapatūs: visi žmonės siekią patenkinti pagrindinius fiziologinius ir biologinius poreikius — maisto, pastogės, saugumo, taip pat ir taikos, laimės, teisingumo, harmoningo savo įgimtų sugebė-

jimų išvystymo, tiesos ir šiek tiek neapibrėžčiau — dorybės, moralinio tobulumo bei to, ką romėnai vadino *humanitas*. Esą galinčios skirtis priemonės šiltame ir šaltame klimate, kalnuotuose kraštuose ir žemumų lygumose, galbūt visiems atvejams be prokrustiškų rezultatų nepritaikoma jokia universali formulė, tačiau galutiniai tikslai iš esmės esą panašūs. Tokie įtakingi rašytojai kaip Voltaire'as, d'Alembert'as ir Condorcet manė, jog menų ir mokslų vystymasis esąs galingiausias ginklas siekiant šitų tikslų ir aštriausias ginklas kovojant su nemokšiškumu, prietaringumu, fanatizmu, priespauda ir barbarybe, deformavusiais žmonijos pastangas ir niekais pavertusiais tiesos bei racionalaus savivaldumo paieškas. Rousseau ir Mably, priešingai, manė, kad pagrindinis veiksnys, lėmęs žmogaus sugedimą ir nutolimą nuo gamtos, paprastumo, širdies gerumo ir gyvenimo vadovaujantis prigimtiniu teisingumu bei spontaniškais, žmogiškais jausmais, buvo pačios civilizacijos institucijos; nenatūralus žmogus įkalinęs, pavergęs ir sužlugdęs natūralų žmogų. Tačiau, nepaisant didžiulių pažiūrų skirtumų, šiuos mąstytojus jungė plati sutarimo pagrindiniais klausimais sritis: realiai egzistuojanti prigimtinė teisė (toliau nebeformuluojama ortodoksiškos katalikų ar protestantų doktrinos kalba), amžini principai, kuriais sekdami žmonės galėtų tapti išmintingi, dori ir laisvi. Pasak teistų, deistų ir ateistų, optimistų ir pesimistų, puritonų, primityvistų ir tikinčiųjų pažanga bei gausesniais mokslo ir kultūros pažangos vaisiais, pasaulį valdo viena universalių ir nekintamų dėsnių sistema; šitie dėsniai valdo gyvąją ir negyvąją gamtą, faktus ir įvykius, priemones ir tikslus, privatų ir visuomeninį gyvenimą, ištisas visuomenes, epochas ir civilizacijas; vien dėl jų nesilaikymo žmogus puolęs į nusikaltimus, blogį, kančią. Mąstytojai galėjo nesutarti dėl to, kokie tie dėsniai yra, kaip juos atrasti ir kas įgaliotas juos aiškinti; o pagrindinė viso Švietimo dogma liko tai, kad šitie dėsniai esą

realūs ir visiškai tikrai ar tikėtinai galį būti pažinti. Būtent šios tezės puolimas buvo grėsmingiausia reakcija prieš šią viešpataujančią įsitikinimų visumą.

II

Mąstytojas, kuris, jei jį kas nors būtų skaitęs už jo tėvynės ribų, galbūt būtų galėjęs suvaidinti lemiamą vaidmenį šiame kontrasąjūdyje, buvo Neapolio filosofas Giambattista Vico. Nepaprastai originaliai, ypač paskutiniajame savo darbe *Scienza nuova*, Vico tvirtino, kad kartezininkai labai klydo dėl matematikos kaip mokslo vaidmens; matematika esanti neabejotina tik todėl, kad ji — žmogaus išradimas. Matematika neatitinka, kaip jie manė, objektyvios tikrovės struktūros; ji esanti metodas, o ne tiesų visuma; jos padedami galime apskaičiuoti reiškinių vyksmo išoriniame pasaulyje dėsningumus, bet negalime sužinoti, kodėl jie vyko būtent taip ar kokiu tikslu. Tai galėtų žinoti tik Dievas, nes tik tie, kurie sukuria daiktus, gali iš tikrųjų žinoti, kas šitie daiktai yra ar kokiu tikslu jie sukurti. Vadinasi, šia prasme mes nepažįstame išorinio pasaulio — gamtos, nes ne mes ją sukūrėme; taip pažįsta tik ją sukūręs Dievas. Bet kadangi žmonėms tiesiogiai pažįstami jų pačių žmogiškieji motyvai, tikslai, viltys ir būgštavimai, tai, negalėdami pažinti gamtos, jie gali pažinti žmogiškuosius dalykus.

Mūsų gyvenimas ir kolektyvinė bei individuali veikla, pagal Vico, išreiškia mūsų pastangas išlikti, patenkinti savo troškimus, suprasti vienas kitą ir praeitį, iš kurios kylame. Klaidinga yra utilitaristinė esmingiausios žmonių veiklos interpretacija. Toji veikla pirmiausia yra grynai ekspresyvaus pobūdžio; šokimas, dainavimas, malda, kalbėjimas, kova ir šias visas veiklos rūšis išreiškiančios institucijos sudaro pasaulio viziją. Kalba, religinės apeigos, mitai, įsta-

tymai, religinės, teisinės institucijos yra žmogaus saviraiškos, noro išreikšti, kas jis yra ir ko siekia, formos; ta veikla paklūsta inteligibiliems modeliams, ir dėl tos priežasties galima rekonstruoti kitų visuomenių, net ir labai laiko bei erdvės atžvilgiu mums tolimų ir visiškai primityvių, gyvenimą, aiškinantis, kokia žmogaus idėjų, jausmų, veiksmų struktūra galėjo pagimdyti poeziją, paminklus, mitologiją, kurie yra natūrali tos visuomenės gyvenimo išraiška. Žmonės auga individualiai ir socialiai; homeriškąsias poemas kūrusio žmogaus pasaulis aiškiai skyrėsi nuo žydų, kuriems Dievas kalbėjo per jų šventas knygas, pasaulio ar nuo Romos respublikos, Viduramžių krikščionybės, Bourbonų valdomo Neapolio pasaulio. Augimo modeliai atsekami.

Mitai nėra, kaip manė Švietimo epochos mąstytojai, klaidingi, tik vėliau su kritišku racionalumu pataisyti teiginiai apie tikrovę, arba poezija irgi nėra tik paprasčiausias pagražinimas to, kas taip pat gerai galėjo būti suformuluota įprastine proza. Antikos mitai ir poezija įkūnija tokią pat autentišką pasaulio viziją kaip ir graikų filosofija, romėnų teisė ar mūsų apsišvietusio amžiaus poezija ir kultūra; toji vizija ankstyvesnė, mažiau subrendusi, mums tolima, bet turinti savo balsą, kurį girdime *Iliadoje* ar Dvylikos lentelių įstatymuose, balsą, kuris priklauso išimtinai to meto kultūrai ir skamba su didingumu, kurio negali atkurti vėlesnės, rafinuotesnės kultūros. Kiekviena kultūra išreiškia savo kolektyvinę patirtį, kiekviena žmonijos vystymosi kopėčių pakopa turi savas, tokias pat autentiškas išraiškos priemones.

Pripažinimo susilaukė Vico kultūrinio vystymosi ciklų teorija, tačiau ne ji yra originaliausias jo įnašas į visuomenės ar istorijos supratimą. Revoliucinį žingsnį jis žengė paneigdamas amžinos prigimtinės teisės, kurios tiesos iš esmės gali būti žinomos kiekvienam žmogui, doktriną. Vico drąsiai neigė šią doktriną, sudariusią šerdį Vakarų tradicijos nuo Aristotelio iki mūsų dienų. Jis propagavo idėją, kad

kultūros yra unikalios, kad ir kaip jos būtų panašios savo santykiu su pirmtakais bei pasekėjais, ir skelbė mintį, kad visokią tam tikros žmonių visuomenės išsivystymo pakopos veiklą bei jos išraiškas persmelkia vienas stilius. Tuo jis padėjo pagrindus lyginamajai kultūrinei antropologijai ir lyginamajai istorinei lingvistikai, estetikai, jurisprudencijai; kalba, apeigos, paminklai ir ypač mitologija esą vieninteliai patikimi raktai į tai, ką vėlesni mokslininkai ir kritikai suvokė kaip besikeičiančias kolektyvinės sąmonės formas. Toks istorizmas aiškiai buvo nesuderinamas su požiūriu, kad yra tik vienas tiesos, grožio ar gėrio etalonas, prie kurio kai kurios kultūros ir individai priartėja arčiau negu kitos ir kurio nustatymas esąs mąstytojų, o realizavimas — veiksmo žmonių uždavinys. Homeriškosios poemos buvo nepranokstamas šedevras, tačiau jos galėjo kilti tik žiaurioje, rūsčioje, oligarchinėje, „herojiškoje" visuomenėje, ir vėlesnės, kad ir kiek kitais atžvilgiais aukštesnės civilizacijos nesukūrė ir negalėjo sukurti už Homerą aukštesnio meno. Ši doktrina sudavė galingą smūgį amžinų tiesų bei nuolatinės, atsitiktinio regreso į barbarybę periodų pertraukiamos pažangos sampratai ir nubrėžė aiškią liniją tarp gamtos mokslų, reikalą turinčių su santykinai nesikeičiančia fizinio pasaulio prigimtimi, stebima iš „išorės", ir humanitarinių mokslų, socialinę evoliuciją suvokiančių iš „vidaus" tam tikra empatine įžvalga, kuriai mokslinio kritiškumo atliekamas tekstų ar datų nustatymas yra būtina, tačiau nepakankama sąlyga.

Nesistemiški Vico darbai lietė daugelį kitų klausimų, tačiau jo reikšmę Švietimo istorijoje sudaro kultūrų įvairovės teigimas bei nuosekliai iš to išplaukianti nuoroda, kad klaidinga yra idėja, jog egzistuoja viena vienintelė tikrovės struktūra, kurią (tokią, kokia ji iš tikrųjų yra) gali išvysti apsišvietęs filosofas ir kurią jis (bent iš principo) gali aprašyti logiškai tobula kalba — t. y. vizija, kuri buvo apsė-

dusi mąstytojus nuo Platono iki Leibnizo, Condillaco, Russello ir jo ištikimų pasekėjų. Žmonės, pagal Vico, kelia skirtingus klausimus apie šį pasaulį; atitinkamai suformuoti ir jų atsakymai. Tokie klausimai bei juos išreiškiantys simboliai ar veiksmai kultūrinio vystymosi eigoje pasikeičia arba tampa nebevartojami; norint suprasti atsakymus, reikia suprasti epochai ar kultūrai rūpimus klausimus; šie nėra nei pastovūs, nei būtinai daug gilesni vien todėl, kad jie labiau negu kiti, mums mažiau pažįstami klausimai, panašūs į mūsiškius. Vico reliatyvizmas pažengė toliau Montesquieu. Jei jo požiūris buvo teisingas, tai jis ne tik praktikoje, bet ir iš principo griovė pačią absoliučių tiesų bei jomis pagrįstos tobulos visuomenės sampratą. Bet Vico buvo mažai skaitomas, ir lieka neaišku, kokią įtaką jis turėjo, kol Michelet neišvertė jo *Naujojo mokslo* praėjus šimtmečiui po šio kūrinio parašymo.

Jeigu Vico norėjo išjudinti atramas, ant kurių laikėsi jo meto Švietimas, tai Karaliaučiaus teologas ir filosofas J. G. Hamannas norėjo jas sudaužyti. Hamannas buvo išauklėtas kaip pietistas, labiausiai introspektyvios bei savyje paskendusios liuteronų sektos narys, — sektos, siekiančios tiesioginio individualios sielos bendravimo su Dievu, griežtai antiracionalistinės, linkusios į emocinius kraštutinumus, apsėstos nepermaldaujamų moralinės pareigos reikalavimų bei geležinės savidisciplinos būtinumo. Frydricho Didžiojo pastangos XVIII a. vidurio Prūsijoje, labiausiai atsilikusioje iš visų jo provincijų, įvesti prancūzų kultūrą ir tam tikro laipsnio ekonominio bei karinio gyvenimo racionalizaciją sukėlė ypač stiprią reakciją šioje pamaldžioje, pusiau feodalinėje, tradiciškai protestantiškoje visuomenėje (taip pat davusioje mums Herderį ir Kantą). Hamannas pradėjo kaip Švietimo mokinys, tačiau po gilios dvasinės krizės sukilo prieš jį ir paskelbė seriją polemiškų, atakuojančių straipsnių, parašytų nepaprastai idiosinkrazišku, perkrautu aliuzijų, suk-

tu, sąmoningai neaiškiu stiliumi, kiek tik įmanoma nepanašiu į jo nekenčiamą ironišką ir arogantišką prancūziškųjų skonio ir mąstymo diktatorių eleganciją, aiškumą bei malonų paviršutiniškumą. Hamanno tezės rėmėsi įsitikinimu, kad visos tiesos skirtingos ir niekada nebūna bendros; kad protas bejėgis įrodyti ko nors egzistavimą ir yra tik įrankis patogiam duomenų klasifikavimui bei sutvarkymui pagal modelius, kurių tikrovėje niekas neatitinka; kad supratimas reiškia bendravimą su žmonėmis arba Dievu. Jam, kaip ir senesnei vokiečių mistinei tradicijai, pasaulis yra tam tikra kalba. Daiktai, augalai ir gyvūnai — tai simboliai, kuriais Dievas bendrauja su savo kūriniais. Viskas laikosi tikėjimu; tikėjimas toks pat pagrindinis susipažinimo su tikrove įrankis kaip ir pojūčiai. Skaityti Bibliją — vadinasi, girdėti Dievo, kalbančio kalba, kurios supratimo malonę jis davė žmonėms, balsą. Kai kurie žmonės apdovanoti talentu suprasti Dievo kelius, regėti pasaulį, kuris yra jo knyga taip pat kaip ir Biblijos ar bažnyčios tėvų bei šventųjų apreiškimai. Vien tik meilė — asmeniui ar daiktui — gali atskleisti tikrąją visa ko prigimtį. Neįmanoma mylėti formulių, bendrųjų teiginių, dėsnių, mokslo abstrakcijų, didžiulės sąvokų ir kategorijų sistemos — pernelyg bendrų simbolių, kad būtų artimi tikrovei, — simbolių, dėl kurių prancūzų *lumières* tapo akli konkrečiai tikrovei, realiam patyrimui, kurį teikia tiesioginis, ypač jutiminis, pažinimas.

Hamannas džiūgauja dėl to, kad Hume'as sėkmingai sugriovė racionalistų tvirtinimus apie apriorinį kelią į tikrovę, atkakliai teigdamas, kad bet koks pažinimas ir įsitikinimas galiausiai remiasi pažintimi su tiesioginės percepcijos duomenimis. Hume'as teisingai mano, kad negalėtų suvalgyti kiaušinio ar išgerti vandens stiklinės, jei nebūtų įsitikinęs jų egzistavimu; įsitikinimo duomenys — tai, ką Hamannas labiau mėgsta vadinti tikėjimu — yra taip pat pagrįsti ir reikalauja tiek pat mažai įrodymo, kiek ir bet kuris kitas

pojūtis. Tikrasis pažinimas — tai tiesioginis individualių esybių suvokimas, o sąvokos (kad ir kokios tikslios) niekada nėra visiškai adekvačios individualaus patyrimo pilnatvei. „Individuum est ineffabile", — Lavateriui rašė Goethe Hamanno, kuriuo jis giliai žavėjosi, dvasia. Mokslai gali būti naudingi praktiniuose reikaluose; tačiau jokių sąvokų tarpusavio derinys nepadės mums suprasti žmogaus, meno kūrinio, to, kas išreiškiama gestais, simboliais — verbaliniais ir neverbaliniais, neatskleis mums žmogaus, sąjūdžio, kultūros stiliaus, dvasinės esmės; taip pat, beje, ir dievybės, kuri byloja bet kur, kur tik žmogus turi ausis girdėti ir akis matyti. Realu tai, kas individualu, kas dėl savo unikalumo, skirtingumo nuo kitų daiktų, įvykių, minčių yra tai, kas yra (o ne dėl to, kas jiems bendra, kas yra visa tai, ką siekia užfiksuoti apibendrinantys mokslai). „Vien tik jausmas, — sakė Hamannas, — abstrakcijoms ir hipotezėms suteikia rankas, kojas, sparnus"; ir dar: „Dievas į mus prabyla poetiniais, juslėms skirtais žodžiais, o ne mokslinčių abstrakcijomis", ir taip privaląs daryti kiekvienas, kalbantis kitam žmogui ir turintis ką nors reikšminga pasakyti.

Hamannas mažai domėjosi teorijomis ar spekuliacijomis apie išorinį pasaulį; jis rūpinosi tik vidiniu individo gyvenimu, ir todėl tik menu, religiniu patyrimu, jausmais, asmeniniais santykiais, kuriuos analitinės mokslinio proto tiesos jam atrodė suvedusios į beprasmiškus skaitmenis. „Dievas yra poetas, o ne matematikas"; tai žmonės, kurie (kaip Kantas) kenčia nuo „gnostiškos neapykantos materijai", užverčia mus nesibaigiančiomis žodinėmis konstrukcijomis — žodžiais, kurie laikomi sąvokomis, ir sąvokomis (o tai dar blogiau), laikomomis tikrais daiktais. Mokslininkai išranda sistemas, filosofai perdirba tikrovę į dirbtinius šablonus, užmerkia akis prieš tikrovę ir stato oro pilis. „Kodėl tu sieki *ficta*, kai tau duota *data*?" Sistemos yra tikri dvasios kalėjimai ir ne vien iškraipo pažinimą, bet ir verčia kurti didžiu-

les biurokratines mašinas, veikiančias pagal taisykles, kurios ignoruoja knibždėte knibždančią pasaulio įvairovę, netvarkingus ir nesimetriškus žmonių vidinius gyvenimus (sudarančius tikrąjį pasaulį), naikina juos suvienodindamos vardan kokių nors ideologinių chimerų, nesusijusių su dvasios ir kūno harmonija, sudarančia tikrąją realybę. „Kas daugiau, jei ne *ens rationis*, niekinga marionetė ... kuri apdovanota dieviškais atributais ... yra tas šitaip išgarbintas protas su savo universalumu, neklystamumu ..., tikrumu, viltis pranokstančiomis pretenzijomis?" Konkrečią tiesą duoda vien tik istorija, ir ypač poetai savo pasaulį aprašo aistros ir įkvėptos vaizduotės kalba. „Visas žmogiškojo pažinimo ir laimės lobis glūdi vaizdiniuose"; kaip tik todėl primityvaus žmogaus kalba yra poetiška ir iracionali. „Poezija yra gimtoji žmonijos kalba, o sodininkystė daug senesnė už žemdirbystę, tapyba už rašymą, daina už deklamavimą, patarlės už proto išvadas, prekių mainai už prekybą." Gyvo pasaulio kūno spalvą, pavidalus formuoja originalumas, genijus, tiesioginė ekspresija, Biblija ar Shakespeare'as, o analitinis protas, atskleidžiąs vien tik griaučius, nė iš tolo šito nesugeba.

Hamannas yra pirmasis iš mąstytojų, kurie racionalizmą ir scientizmą kaltina už analizės panaudojimą tikrovei iškraipyti: juo sekė Herderis, Jacobis, Möseris, kurie buvo paveikti Shaftesbury, Youngo ir Burke'o piktų antiintelektualinių kalbų ir kuriems savo ruožtu antrino daugelio šalių rašytojai romantikai. Išraiškingiausias šio požiūrio skelbėjas yra Schellingas, kurio mintis šio amžiaus pradžioje gyvai atkūrė Bergsonas. Jis yra tėvas tų mąstytojų antiracionalistų, kuriems besiūlę neišanalizuojamai tekančią pasaulio visumą neteisingai perteikia statiškos erdvinės matematikos ir gamtos mokslų metaforos. Tai, jog analizavimas reiškia žudymą, yra romantiškas pareiškimas, motto viso XIX a. sąjūdžio, kurio aistringiausias ir nesutaikomiausias šauklys

buvo Hamannas. Mokslinis nagrinėjimas veda į šaltą politinį nužmoginimą, į negyvų prancūziškųjų taisyklių tramdomuosius marškinius, į kuriuos gyvą aistringų ir poetiškų vokiečių kūną nori įsprausti Prūsijos Saliamonas — Frydrichas Didysis — tiek daug žinantis, bet tiek mažai tesuprantantis. Didžiausias priešas yra Voltaire'as, kurį Herderis pavadino „nusenusiu vaiku" su kandžiu protu vietoj žmogiško jausmo.

Tam Vokietijoje kilusiam sąjūdžiui, kurį įprasta vadinti *Sturm und Drang*, gilią įtaką padarė Rousseau, ypač jo ankstyvieji raštai. Hamannui ir jo pasekėjams patiko aistringi Rousseau argumentai už tiesioginį regėjimą ir natūralų jausmą; patiko, kad jis smerkė socialinius vaidmenis, kuriuos civilizacija, nepaisydama tikrųjų žmogaus prigimties tikslų ir poreikių, priverčia vaidinti žmones; patiko, kad jis idealizavo paprastesnę, spontaniškesnę visuomenę; jiems imponavo, kad jis smerkė natūralios saviraiškos sudarkymą ir deformuojantį socialinių padalijimų bei konvencijų dirbtinumą, atimantį iš žmonių orumą ir laisvę, remiantį privilegijas, jėgą ir despotišką įbauginimą vienoje visuomenės pusėje bei žeminantį nuolankumą — kitoje (ir šitaip deformuojantį visus žmonių tarpusavio santykius).

Tačiau net Rousseau jiems atrodė nepakankamai radikalus. Nepaisant visko, Rousseau tikėjo sistema amžinų tiesų, kurias gali perskaityti visi žmonės (nes jos į jų širdis įrėžtos už bronzą daug tvirtesnėmis raidėmis), šitaip pripažindamas prigimtinės teisės, tos didžiulės šaltos, tuščios abstrakcijos autoritetą. Hamannui ir jo pasekėjams baisios bet kokios taisyklės ir nurodymai; jie gal ir būtini kasdieniam gyvenimui tvarkyti, tačiau jais sekant niekada nieko didinga nebuvę pasiekta. Teisūs esą anglų kritikai, manydami, kad originalumas laužo taisykles, kad kiekvienas kūrybinis aktas, kiekviena nušviečianti įžvalga pasiekiama ignoruojant despotiškų įstatymdavių taisykles. Taisyklės, skelbė Ha-

mannas, — tai vestalės: kol jos neišniekintos, tol neturės palikuonių. Gamta gabi nežabotoms fantazijoms, ir siekimas ją įkalinti ankštose proto kategorijose yra vaikiškas menkų ir sausų filosofų pasitikėjimas savimi. Gamta — tai laukinis šokis, o vadinamieji praktiški žmonės yra panašūs į lunatikus, kuriems sekasi ir nieko nenutinka todėl, kad jie akli tikrovei; jeigu jie tikrovę pamatytų tokią, kokia ji iš tikrųjų yra, tai išeitų iš proto.

Kalba yra tiesioginė visuomenių ir tautų istorinio gyvenimo išraiška: „kiekvienas dvaras, kiekviena mokykla, kiekviena profesija, kiekviena korporacija, kiekviena sekta turi savo kalbą"; į tos kalbos prasmę mes įsiskverbiame per „meilužio, draugo, artimojo aistrą", o ne per taisykles, tuos tariamus universalius raktus, kurie nieko neatidaro. Prancūzų *philosophes* ir jų pasekėjai anglai mums sako, kad žmonės siekia patirti malonumą ir išvengti kančios; tačiau tai absurdas. Žmonės siekia gyventi, kurti, mylėti, neapkęsti, valgyti, gerti, garbinti, aukotis, suprasti, ir to siekia todėl, kad kitaip negali. Gyventi reiškia veikti. Gyvenimas atsiskleidžia tik tiems, kurie įsižiūri į save ir atlieka „pragarišką savęs pažinimo kelionę [*Höllenfahrt*]", kaip mus moko didieji pietizmo kūrėjai — Speneris, Francke, Bengelis. Kol žmogus neišsilaisvino iš mirtino beasmenio mokslinio mąstymo glėbio, — mąstymo, kuris iš visko, ką paliečia, atima gyvybę ir individualumą, — tol jis negali suprasti savęs ir kitų ar kodėl ir kaip mes tokie, kokie esame, atsiradome.

Hamannas kalbėjo atskirų neįprastų įžvalgų blyksniais, o jo mokinys Herderis pabandė sukurti nuoseklią sistemą, turinčią paaiškinti žmogaus prigimtį ir jo istorinį patyrimą. Nors giliai domėjosi gamtos mokslais ir noriai remdavosi jų atradimais, ypač biologijoje ir psichologijoje, o prancūzams darė žymiai daugiau nuolaidų negu fanatiškasis Hamannas, Herderis sąmoningai (ta savo doktrinos dalimi, kuri įėjo į

jo inspiruotų sąjūdžių mąstyseną) taikėsi į sociologines prancūziškojo Švietimo prielaidas. Jis buvo įsitikinęs, kad bet kokio dalyko supratimas reiškia jo individualumo ir vystymosi supratimą ir kad tai reikalauja sugebėjimo, kurį jis vadino *Einfühlung* — „įsijautimu" į požiūrį, į individualų meninės tradicijos pobūdį, į literatūrą, socialinę organizaciją, tautą, kultūrą, istorinį laikotarpį. Norėdami suprasti atskirų žmonių veiksmus, mes turime suprasti tą „organiškąją" visuomenės struktūrą, kurios požiūriu tik ir tegali būti suprastos jos narių mintys, veiksmai ir įpročiai. Jis buvo įsitikinęs, panašiai kaip ir Vico, kad norintys suprasti religiją, meno kūrinį ar nacionalinį charakterį turi „įeiti" į unikalias to reiškinio gyvavimo sąlygas: tie, kurie audros buvo mėtomi ant Šiaurės jūros bangų (kaip pats Herderis kelionėje į Vakarus), gali tikrai suprasti senųjų skaldų dainas, betgi jų niekada nesupras tie, kurie nematė niūrių šiaurės jūrininkų, kovojančių su stichija; Biblija teisingai gali būti suprasta tik tų, kurie mėgino „įeiti" į paprastų Judėjos kalvų piemenų patyrimą. Kultūrų, ištisų tradicijų rūšiavimas pagal paryžiškių skonio arbitrų suformuluotas dogmatiškas, į universalumą pretenduojančias taisykles yra tuštybė ir aklumas. Kiekviena kultūra turi savo *Schwerpunkt* („svorio centrą"), ir kol mes jo nesuvokėme, tol negalime suprasti tos kultūros pobūdžio ar vertės. Iš to kyla aistringas Herderio susirūpinimas, kad būtų išsaugotos primityvios kultūros, galinčios turėti unikalios reikšmės, jo meilė beveik kiekvienai žmogaus dvasios apraiškai, kiekvienam vaizduotės kūriniui vien todėl, kad jie kaip tokie egzistuoja. Iš neatmenamos tradicijos išaugantis menas, moralė, papročiai, religija, tautinis gyvenimas yra sukurtas visos, integruotą kolektyvinį gyvenimą gyvenančios visuomenės. Tarp tokių vieningų kolektyvinės vaizduotės, atsiliepiančios į bendrą patyrimą, išraiškų nubrėžtos ribos ir padalijimai yra niekas kitas, o tik dirbtinis bei deformuojantis

kvailų ir dogmatiškų vėlesnio amžiaus pedantų atliekamas skirstymas į kategorijas.

Kas yra dainų, epinių poemų, mitų, šventovių, tautos *mores*, žmonių dėvimų drabužių, vartojamos kalbos autorius? Pati tauta, kurios nariai visa siela įsilieja į tai, kas jie yra ir ką jie daro. Nėra nieko barbariškesnio kaip kultūrinio palikimo ignoravimas arba niekinimas. Dėl to Herderis taip smerkė romėnus už vietinių civilizacijų naikinimą ar bažnyčią (nepaisant to, kad jis pats buvo liuteronų dvasininkas) — už prievartinį pabaltijiečių krikštijimą ir jiems primetamą jų tradicijoms svetimą gyvenimo modelį, ar britų misionierius — už to paties darymą su indais ir kitais Azijos gyventojais, kurių puikios vietinės kultūros negailestingiausiai esančios naikinamos, primetant svetimas socialines sistemas, religijas, auklėjimo formas, jiems visai nepriimtinas ir galėjusias tik iškreipti jų normalų vystymąsį. Herderis nebuvo nacionalistas: jis manė, kad skirtingos kultūros gali ir turi vaisingai vešėti viena šalia kitos, panašiai kaip daugybė gėlių didžiajame žmonijos sode; nepaisant to, nacionalizmo sėklos neabejotinai pasirodo jo liepsninguose išpuoliuose prieš tuščiavidurį kosmopolitizmą ir universalizmą (kuriais jis kaltino prancūzų *philosophes*); jos sparčiai išaugo tarp jo agresyvių devynioliktojo amžiaus mokinių.

Herderis yra didžiausias įkvėpėjas kultūrinio nacionalizmo tarp pavergtų Austrijos—Vengrijos, Turkijos ir Rusijos imperijos tautų, o galiausiai — ir tiesioginio politinio nacionalizmo (kad ir kiek juo bjaurėjosi) Austrijoje bei Vokietijoje ir taip pat nuo pastarųjų užsikrėtusiuose kituose kraštuose. Jis atmetė absoliučios pažangos kriterijus, tuomet madingus Paryžiuje: jokia kultūra nėra priemonė kitai; kiekvienas žmogaus pasiekimas, kiekviena žmonių visuomenė vertintina pagal savo vidinius standartus. Nepaisant fakto, kad į senatvę Herderis bandė sukonstruoti istorijos teoriją,

pagal kurią visa žmonija kažkokiu neaiškiu būdu pateikiama kaip besivystanti bendros, visus žmones, visus menus ir mokslus apimančios *Humanität* link, būtent jo ankstyvoji reliatyvistinė aistra individualiai esmei ir kiekvienos kultūros skoniui giliausiai paveikė europiečių vaizduotę. Voltaire'ui, Diderot, Helvétius, Holbachui, Condorcet egzistuoja tik viena universali civilizacija, kurios vešliausią sužydėjimą simbolizuoja tai viena, tai kita tauta. Herderiui egzistuoja daugybė nebendramačių kultūrų. Priklausymas tam tikrai bendruomenei, susiliejimas su jos nariais neišardomais ir neapčiuopiamais bendros kalbos, istorinės atminties, įpročio, tradicijos, jausmo ryšiais esąs pagrindinis žmogaus poreikis, ne mažiau natūralus negu maisto, gėrimo, saugumo ar giminės pratęsimo poreikiai. Viena tauta gebanti suprasti ir simpatizuoti kitos tautos institucijoms tik todėl, kad ji žino, kiek daug jos reiškia jai pačiai. Kosmopolitizmas atmetąs viską, kas tautą daro labiausiai žmogišką, labiausiai savitą. Iš čia Herderio puolimas prieš tai, kas laikyta klaidingu mechaniškuoju žmonijos modeliu, kurį naudojo mokslinės mąstysenos prancūzų *philosophes* (išimtį jis daro tik Diderot, su kurio aistringais, vaizdingais ir netikėtų įžvalgų kupinais raštais jis jautė nuoširdų bendrumą), suprantantys vien tik į mašinas panašius priežastinius veiksnius ar atskirų karalių, įstatymdavių ir vadų despotišką valią, kartais išmintingą, dorą ir altruistinę, o kartais savanaudišką, paperkamą, kvailą ar ištvirkusią. Tačiau žmones formuojančios jėgos yra daug sudėtingesnės, skiriasi nelygu amžius bei kultūra ir negali būti sutalpintos į šitas elementariai sukirptas ir sausas formules. „Aš visada išsigąstu, kai tautą ar laikotarpį išgirstu apibūdinant keliais trumpais žožiais, nes kokia beribė skirtumų gausybė glūdi žodyje ‚tauta', ‚Viduramžiai', ar ‚Antika ir modernieji laikai'." Vokiečiai tikrai kūrybiški gali būti tik tarp vokiečių, žydai — tik sugrąžinti į senąją Palestinos žemę. Prievarta išrauti iš šaknų žmonės vysta sve-

timoje aplinkoje, jei išvis išlieka: europiečiai savo tikrąją vertę praranda Amerikoje, islandai nyksta Danijoje. Modelių imitavimas (kitaip negu nesąmoninga, nesuvokta, spontaniška vienos visuomenės įtaka kitai) veda į dirbtinumą, nevykusį mėgdžiojimą, išsigimusį meną ir gyvenimą. Vokiečiai turi būti vokiečiai, o ne trečios rūšies prancūzai; gyvenimą sudaro pasinėrimas į savo kalbą, tradiciją, vietinę jauseną; vienodumas — tai mirtis. Pažinimo medis (užvaldytas mokslo) sunaikina gyvenimo medį.

Herderio amžininkas Justus Möseris, pirmasis istorinis sociologas, rašęs apie savo gimtojo Osnabrücko regiono vakarinėje Vokietijoje gyvenimą, taip pat sakė, kad „kiekvienas amžius turi savo stilių", kiekvienas karas — savo ypatingą toną, valstybės reikalai — specifinį atspalvį, rūbas ir elgsena vidiniais ryšiais susiję su religija ir mokslais; kad *Zeitstil* ir *Volksstil* yra viskas; kad viena ar kita institucija turi „lokalinį pagrindą", kuris nėra ir negali būti universalus. Möseris tvirtino, esą visuomenė ir asmenys galį būti suprasti tik per „bendrą įspūdį", o ne vieną elementą atskyrus nuo kito, kaip kad daro chemikai analitikai; būtent to, pasak jo, nesupratęs Voltaire'as, kai išjuokęs faktą, jog viename Vokietijos kaime taikytas įstatymas buvo atmetamas kitame, gretimame kaime: kaip tik dėl tokios turtingos įvairovės, pagrįstos sena, nenutrūkstama tradicija, buvo išvengta niveliuojančių sistemų, tokių kaip Liudviko XIV ar Frydricho Didžiojo tironijos; būtent todėl buvo išsaugotos laisvės.

Net jei čia ir nesama tiesioginės įtakos, būtent šie tonai girdimi Burke'o ir daugelio vėlesniųjų rašytojų romantikų, vitalistų, intuityvistų ir iracionalistų — tiek konservatorių, tiek ir socialistų, ginančių organiškųjų socialinio gyvenimo formų vertę, — raštuose. Burke'o garsioji ataka prieš prancūzų revoliucionierių principus buvo pagrįsta tuo pačiu apeliavimu į „nesuskaičiuojamą daugybę gijų", rišančių žmo-

nes į istoriškai pašventintą visumą, priešpriešinamą utilitariniam visuomenės kaip prekybinės bendrovės, palaikomos vien tik kontraktinių įsipareigojimų, modeliui, „ekonomistų, sofistų ir skaičiuotojų" pasauliui, kuris aklas ir kurčias neišanalizuojamiems ryšiams, sukuriantiems šeimą, gentį, tautą, sąjūdį, bet kokią žmonių asociaciją, drauge išlaikomą kažko daugiau negu vien tik abipusės naudos ieškojimo, jėgos ar dar kažko, kas nėra abipusė meilė, ištikimybė, bendra istorija, emocija ir pažiūra. Ši XVIII a. antrojoje pusėje atsiradusi tendencija pabrėžti su ypatingais religiniais įsitikinimais susijusius ir nesusijusius neracionalius veiksnius, vertinti tai, kas individualu, savita (*das Eigentümliche*), neapčiuopiama, ir atsigręžti į senas istorines šaknis bei labai senus papročius, į paprastų tvirtų valstiečių (nesugadintų subtiliais „rezonierių" išvedžiojimais) išmintį, turėjo gerokai konservatyvią ir tikrai reakcingą prasmę. Ar šias doktrinas dėstytų entuziastingas populistas Herderis, neapkenčiantis politinės prievartos, imperijų, politinės valdžios ir visų primetamų organizacijos formų, ar nuosaikus Hanoverio konservatorius Möseris, ar visiškai jokio ryšio su politika neturintis Lavateras, ar kitokiomis tradicijomis (gerbiančiomis bažnyčią, valstybę, istorijos pašventintą aristokratijos ir elito valdžią) išauklėtas Burke'as, — visos tos doktrinos aiškiai sudaro pasipriešinimą pastangoms racionaliai pertvarkyti visuomenę vardan universalių moralinių ir intelektualinių idealų.

Tuo pačiu metu pasibjaurėjimas moksliniais vertinimais inspiravo radikalų protestą, reiškiamą Williamo Blake'o, jaunojo Schillerio ir rytų Europos rašytojų populistų darbuose. Pirmiausia ši nuostata prisidėjo prie XVIII a. antrojo trečdalio literatūrinio maišto Vokietijoje: tokių *Sturm und Drang* lyderių kaip Lenzas, Klingeris, Gerstenbergas ir Leisewitzas dramos — tai pykčio protrūkiai prieš bet kokią organizuoto socialinio ir politinio gyvenimo formą. Galbūt šiuos rašytojus erzino dusinantis vokiečių vidurinės klasės

miesčioniškumas ar kvailų bei despotiškų vokiečių kunigaikštėlių — mažų ir konservatyvių dvarų valdovų žiaurūs neteisingumai; tačiau su tokiu pat įtūžiu jie puolė visą tą nuoseklų gyvenimo tvarkymą pagal proto ir mokslinio pažinimo principus, kuriuos gynė pažangūs Prancūzijos, Anglijos ir Italijos mąstytojai. Lenzas gamtą vadina laukiniu verpetu, į kurį stačia galva pulsiąs jausmo ir temperamento žmogus, jeigu jis sutvertas gyvenimo pilnatvės patirčiai. Pagal Lenzą, Schubartą ir Leisewitzą menas ir ypač literatūra yra aistringos savęs teigimo formos, bet kokį konvencionalių formų priėmimą traktuojančios vien kaip „uždelstą mirtį". Visam *Sturm und Drang* sąjūdžiui nėra nieko būdingesnio kaip Herderio šūksniai: „Aš esu gimęs ne mąstyti, o būti, jausti, gyventi!" arba „širdies, karščio, kraujo, žmogiškumo, gyvenimo!" Prancūzų samprotavimai esą riboti ir pamėkliški. Būtent tai aštuntajame dešimtmetyje paskatino Goethe's reakciją į Holbacho *Système de la nature* kaip į „niūrų, lavoną primenantį" traktatą, neturintį jokio ryšio su nuostabiu, neišsenkamai turtingu vitališkumu Strasbourgo gotikinės katedros, kurioje, vadovaujamas Herderio, jis išvydęs vieną puikiausių Viduramžių vokiečių dvasios išraiškų, apie kurią nieko nesupranta XVIII a. anglų kritikai. Heinse savo fantazijoje *Ardinghello und die glückseligen Inseln* pagrindinį herojų po virtinės gotikinę įtampą pranokstančių kruvinų beprotiškų nutikimų atveda į salą, kur žmonių tarpusavio santykiuose karaliauja visiška laisvė, kur galutinai vėjais paleistos visos taisyklės ir konvencijos, kur anarchistinėje-komunistinėje visuomenėje žmogus pagaliau gali išsitiesti visu ūgiu kaip didis kuriantis menininkas. Šį kūrinį įkvepia įtūžęs radikalus individualizmas, kuris, kaip ir to meto markizo de Sade'o erotinės fantazijos, išreiškia ankstyvos formos troškimą pabėgti nuo mokslinio proto, politinio ar bažnytinio autoriteto — rojalistinio ar respublikoniško, despotiško ar demokratiško — nustatytų taisyklių ir dėsnių.

Keistas paradoksas — kaip tik didžiai racionalus, tikslus, neromantiškas Kantas, visą gyvenimą neapkentęs visokių *Schwärmerei* formų, yra tapęs vienu šito nežaboto individualizmo tėvų, o taip atsitiko dėl to, kad buvo kiek iškreipta ir pernelyg užaštrinta mažiausiai viena jo doktrina. Kanto moralinės doktrinos akcentavo tą faktą, kad determinizmas nesuderinamas su morale, nes tik tie, kurie yra tikrieji savo veiksmų šeimininkai, turi laisvę rinktis — atlikti juos ar neatlikti, ir gali būti giriami ar peikiami už tai, ką jie daro. Kadangi atsakomybė reikalauja pasirinkimo galios, tai tie, kurie negali laisvai rinktis, yra moraliai ne daugiau atsakingi negu kelmai ir akmenys. Šitaip Kantas pradėjo moralinės autonomijos kultą, pagal kurį tik tie asmenys, kurių veiksmai kyla iš moralinės valios sprendimo, valdomo laisvai pasirinktų principų (jei reikia, net prieš polinkius), o ne iš jiems nepavaldžių, neišvengiamų priežastinių faktorių — fizinių, fiziologinių, psichologinių (tokių kaip jausmas, troškimas, įprotis) — spaudimo, tikrai gali būti laikomi laisvais, o iš tikrųjų — ir apskritai moraliniais veikėjais. Kantas prisipažino esąs labai skolingas Rousseau, kuris, ypač ketvirtoje savo *Émile* knygoje „Savojos vikaro tikėjimo išpažinimas", apie žmogų kalbėjo kaip apie aktyvią būtybę, kaip savininką valios, kuri, priešingai materialios gamtos pasyvumui, jį daro laisvą priešintis savo juslių pagundoms. „Aš esu vergas dėl savo ydų ir laisvas dėl sąžinės graužimo"; būtent aktyvi valia, „sąžinės" pažįstama tiesiogiai, Rousseau įsitikinimu yra „stipresnė už protą [t. y. sveiko proto argumentus], kovojantį prieš ją", ir kaip tik ji žmogui leidžia pasirinkti gėrį; prireikus, žmogus veikia prieš „kūno dėsnį", ir šitaip save padaro vertą laimės. Tačiau net jei ši valios kaip priežastingumo grandinės nesąlygotos galios samprata yra nukreipta prieš Helvétius ir Condillaco sensualistinį pozityvizmą ir artima Kanto laisvai moralinei valiai, ji neišeina iš objektyvios, tiek daiktus, tiek žmones valdan-

čios prigimtinės teisės rėmų ir visiems žmonėms reikalauja tų pačių nekintamų, universalių tikslų.

Šitas valios akcentavimas bei nuvertinimas kontempliatyvaus mąstymo ir percepcijos, funkcionuojančių iš anksto nustatytų neišvengiamų proto kategorijų vėžėse, iš kurių žmogus negali ištrūkti, giliai įeina į vokiečių moralinės laisvės koncepciją, reikalaujančią priešintis prigimčiai ir nedaryti suokalbių su ja, įveikti natūralų polinkį ir prometėjiškai susigrumti su daiktų ar žmonių priespauda. Tai savo ruožtu vertė atmesti tezę, jog suprasti reiškia pripažinti požiūrį, kad pažinimas įrodo racionalų būtinumą ir todėl vertingumą to, kas iracionalioje būsenoje žmogui galėjo atrodyti kaip kliūtys jo kelyje. Ši koncepcija, nors ir priešinga susitaikymui su tikrove, savo vėlesne romantiška forma palaikė be atvangos vykstančią, kartais tragišku pralaimėjimu pasibaigiančią kovą prieš aklos gamtos jėgas, kurioms nė motais žmonių idėjos, ir prieš slogų autoriteto bei tradicijos jungą — didžiulį nekritikuotos praeities košmarą, konkretizuotą tvankiose dabarties institucijose. Todėl kai Blake'as paskelbia Newtoną ir Locke'ą didžiausiais priešais, jis juos kaltina siekimu kaustančiose intelektualinėse mašinose įkalinti laisvą žmogaus dvasią; kai jis sako: *„A Robin Red breast in a Cage/Puts all Heaven in a Rage"*; narvelis yra ne kas kita, o Newtono fizika, išsunkianti gyvybę iš laisvo, spontaniško netrikdomos žmogaus dvasios gyvenimo. „Menas yra gyvybės medis... Mokslas yra mirties medis"; Locke'as, Newtonas, prancūzų *raisonneurs*, apdairaus, pragmatiško padorumo viešpatavimas ir Pitto policija — visa tai jam atrodė kaip to paties košmaro vaizdiniai. Kažkas panašaus yra ir Schillerio ankstyvojoje dramoje *Die Räuber* (parašytoje 1781 m.), kur tūžmingas tragiškojo herojaus Karlo Moro protestas pasibaigia nesėkme, nusikalti-

• Liepsnelė, patupdyta į narvelį, sukelia dangaus įtūžį.

mu ir mirtimi, ir tokio likimo niekaip negali nukreipti aiškus pažinimas bei geresnis žmogaus prigimties, socialinių sąlygų ar dar ko nors supratimas, — pažinimo čia neužtenka. Švietimo nuostata, kad mes galime sužinoti, ko žmonės iš tikrųjų nori, galime rasti techninių priemonių bei nustatyti elgesio taisykles, kuriomis tie žmonių norai būtų nuolat ir kuo geriausiai tenkinami, ir kad būtent tai veda į išmintį, dorybę, laimę, — ši nuostata nesuderinama su išdidžia ir audringa Karlo Moro dvasia, kuri atmeta savo aplinkos idėjas ir nesileis nuraminama reformistinio gradualizmo bei tikėjimo racionalia organizacija, kurią, tarkime, gynė ankstesniosios kartos *Aufklärung*. „Tai, kas turėjo būti erelio skrydis, įstatymas pavertė sraigės žingsniu." Jau nebemanoma, kad žmogaus prigimtis iš esmės galinti būti harmoningai suderinta su gamtos pasauliu. Įvyko, pagal Schillerį, tam tikras fatališkas rusoistinis skilimas tarp dvasios ir gamtos, žmogiškumui buvo padaryta žaizda, už kurią siekia atkeršyti menas, bet jis suprantąs, kad ta žaizda negali kaip reikiant užgyti.

Jacobis, giliai Hamanno paveiktas mistinis metafizikas, negali sutaikyti dvasios ir intelekto reikalavimų: „Mano širdyje šviesa, bet vos tik pabandau ją perkelti į savo intelektą, ji išnyksta". Spinoza jam buvo po Platono pats didžiausias racionalios pasaulio vizijos mokytojas; tačiau ta vizija Jacobiui yra miręs gyvenimas: ji neatsako į opius dvasios klausimus, — dvasios, kurios vienišumą šaltame intelekto pasaulyje gali išgydyti tik atsidavimas tikėjimui į transcendentinį Dievą.

Schellingas buvo turbūt išraiškingiausias filosofas, pasaulį vaizdavęs kaip pirminės neracionalios jėgos raidą, kuri gali būti suvokta tik intuityviomis vaizduotės genijų — poetų, filosofų, teologų ar didžių politinių veikėjų galiomis. Gamta, gyvas organizmas, atsako į genijaus iškeltus klausimus, o genijus — atsako į gamtos iškeltus klausimus, nes

jie vienas su kitu susimokę; vien tik vaizduotės galia, nesvarbu kieno ji būtų, — menininko, pranašo, mąstytojo, — įsisąmoninami ateities kontūrai, o įprastinis kalkuliuojantis intelektas ir analitiniai gamtininkų, politikų ar kitų prie žemės pririštų empirikų sugebėjimai neteikia apie juos nė menkiausio supratimo. Šis tikėjimas išskirtiniu, intuityviu, bet visada nuo švietėjų labiau vertinto kritinio analitinio intelekto atskirtu dvasiniu sugebėjimu (pasirodančiu įvairiais vardais — protas, supratimas, pirminė vaizduotė), jo supriešinimas su analitiniu sugebėjimu ar metodu, kuris renka, klasifikuoja, eksperimentuoja, ardo į dalis, vėl surenka, apibrėžinėja, išvedinėja ir nustato tikimybes, tapo įprastine mintimi, kuria paskui naudojosi Fichte, Hegelis, Wordsworthas, Coleridge'as, Carlyle'is, Schopenhaueris ir kiti XIX a. mąstytojai antiracionalistai, baigiant Bergsonu ir vėlesnėmis antipozityvistinėmis mokyklomis.

Tai irgi tos didžiosios romantizmo upės srovės šaltinis: į kiekvieną žmogaus veiklą čia žiūrima kaip į individualios saviraiškos formą, o į meną ir bet kokią kūrybinę veiklą — kaip į unikalios individualybės (individualios ar kolektyvinės, sąmoningos ar nesąmoningos) atspaudą, dedamą materijai arba jos tarpininkui, per kurį toji individualybė funkcionuoja, siekdama realizuoti vertybes, kurios neduotos jai pačiai, bet pagimdytos paties kūrybos proceso. Iš čia romantikų neigimas (tiek teorijoje, tiek praktikoje) pagrindinės Švietimo doktrinos, jog iš anksto pati gamta nustato ir diktuoja taisykles, pagal kurias žmonės turėtų gyventi, veikti ir kurti. Joshua Reynoldsui, pavyzdžiui, „didingas stilius" — tai realizavimas menininko amžinų formų vizijos, už kasdienio gyvenimo netvarkos esančių prototipų, kuriuos atpažinti jį įgalina jo genijus ir kuriuos jis siekia atkurti visomis jo žinioje esančiomis priemonėmis — savo paveiksle, marmure ar bronzoje. Tiems, kurie save kildina iš vokiškosios maišto prieš prancūzų klasicizmą tradicijos, to-

kia mimikrija ar idealių šablonų kopijavimas nėra tikroji kūryba. Kūryba yra kūryba, — ji kuria ir patį tikslą, ne tik priemones ir vertybes, ne vien jų įkūnijimą; vizija, kurią aš siekiu paversti spalvomis ir garsais, yra mano paties pagimdyta ir tik man būdinga, nepanaši į nieką, kas kada nors buvo ar bus; pirmiausia ji nėra kažkas bendra man ir kitiems žmonėms, siekiantiems realizuoti bendrą, visuotinį, universalų (nes racionalų) idealą. *In toto* atmetama idėja, kad meno kūrinys (ar bet kuris kitas žmogaus kūrinys) — kaip mokė Boileau ar kun. Batteux — yra sukurtas pagal objektyvios prigimties diktuojamas taisykles, kurios įpareigoja visus tą prigimtį realizuojančius. Vienur ar kitur taisyklės gali padėti, tačiau mažiausia genialumo kibirkštis jas sugriauna ir sukuria savo taisykles, kurias nekūrybingi menininkai gali imituoti, patys nieko nepasakydami. Aš, ar būčiau menininkas, filosofas, ar valstybės veikėjas, taip kuriu ne todėl, kad tikslas, kurį siekiu realizuoti, yra objektyviai gražus, teisingas, doras, pripažintas viešosios nuomonės, reikalaujamas daugumos ar tradicijos, bet todėl, kad jis yra mano tikslas.

Priklausomai nuo doktrinos, gali būti nesutarimų dėl to, kas yra tas kuriantysis. Kai kas jį laiko transcendentine esybe, tapatintina su kosmine dvasia, dieviškuoju principu, į kurį baigtiniai žmonės trokšta kilti kaip kibirkštys į didžiąją pagrindinę liepsną; kiti jį tapatina su savo individualia, mirtinga asmenybe iš kūno ir kraujo, panašiai kaip Byronas, Hugo ar kiti iššaukiamai romantiški rašytojai bei tapytojai. Kiti vėl kūrėją tapatina su viršasmeniu „organizmu", kurio dalelėmis ar nariais jie save laikė, — su tauta, bažnyčia, kultūra, klase, pačia istorija, ta galinga jėga, kurios emanacijomis jie suvokė savo žemiškuosius „aš". Agresyvus nacionalizmas, savęs tapatinimas su klasės, kultūros, rasės ar pažangos jėgų interesais — su į ateitį nukreipto istorijos dinamizmo banga, su kažkuo, kas iškart paaiškina ir pateisina veiksmus, kurie

keltų pasibaisėjimą ar būtų niekinami, jei atlikti juos skatintų asmeninės naudos išskaičiavimas ar koks nors kitas žemiškas motyvas, — ši politinių ir moralinių koncepcijų šeima — tai daugybė savęs realizavimo doktrinos formuluočių; jos visos pagrįstos tuo, kad demonstratyviai atmetamos pagrindinės Švietimo tezės, pagal kurias tai, kas tikra, teisinga, gera ar gražu, gali būti įrodyta kaip visiems žmonėms galiojantis dalykas, teisingai pritaikius objektyvius atradimo ir interpretavimo metodus, kuriuos gali naudoti ir patikrinti kiekvienas. Savo išbaigtu romantišku pavidalu šis požiūris atvirai ir iš esmės skelbia karą racionaliam ir eksperimentiniam metodui, kurį pradėjo Descartes'as ir Galileo ir kurį, nepaisant abejonių ir išlygų, visiškai bei tvirtai pripažino net tokie ryškūs nukrypėliai nuo kurso kaip Montesquieu, Hume'as, Rousseau ir Kantas. Nes tikrai aistringiems klasicizmo oponentams vertybės ne randamos, bet sukuriamos; vertybės turi būti realizuojamos vien dėl to, kad jos yra mano ar mūsų, kad ir kokia būtų vieno ar kito metafizinio mokymo skelbiama tikrojo „aš" prigimtis.

Ekstravagantiškiausi vokiečių romantikai — Novalis ar Tieckas — į pasaulį žiūrėjo ne kaip į tyrinėjamą ar kokiais nors tinkamais metodais aprašomą struktūrą, bet kaip į nuolatinį dvasios ir gamtos (kuri yra ta pati, tik snaudžianti dvasia) aktyvumą; sąmoningiausias šito pastovaus kylančio judėjimo subjektas yra genijus, kuris įkūnija pažangią veiklą, reikšmingiausiai į priekį pastūmėjančią dvasios gyvenimą. Vieni (Schellingas ir Coleridge'as) šią veiklą suvokia kaip laipsnišką pasaulinės dvasios savimonės augimą, nuolatos artėjantį į tobulumą, kiti kosminį procesą suvokia kaip neturintį tikslo, betikslį ir beprasmį judėjimą, kurį žmonės, kadangi jie negali pakelti šios niūros, į neviltį varančios tiesos, siekia nuo savęs paslėpti, konstruodami sau patogias iliuzijas: religijas, kurios žada atlyginimą kitame gyvenime, arba metafizines sistemas, kurios pretenduoja racionaliai

pateisinti tiek tai, kas yra pasaulyje, tiek tai, ką žmonės daro, gali ar turėtų daryti, arba mokslines sistemas, kurių užduotis sukurti regimybę, esą jos gali suteikti prasmę procesui, kuris iš tikrųjų — betikslis, beformis tekėjimas, jis yra tai, kas yra — žiaurus, bereikšmis faktas. Ši doktrina, išvystyta Schopenhauerio, teikia pamatą didesnei daliai šiuolaikinio egzistencializmo bei absurdo kultivavimui mene ir mąstyme, taip pat egoistiško anarchizmo kraštutinybėms, kurias labiausiai išplėtojo Stirneris, Nietzsche (kai kuriais savo nusiteikimais), Kierkegaard'as (talentingiausias ir įžvalgiausias Hamanno mokinys) bei modernieji iracionalistai.

Pagrindiniai Švietimo principai — universalumas, objektyvumas, racionalumas bei galimybė pateikti nekintamus visų tikrų gyvenimo ar mąstymo problemų sprendimus ir (ne mažiau svarbu) racionalių metodų prieinamumas kiekvienam atitinkamomis stebėjimo ir loginio mąstymo galiomis apsiginklavusiam mąstytojui, — buvo atmetami įvairiomis formomis: konservatyvia ar liberaliąja, reakcine ar revoliucine, priklausomai nuo to, kokia sistemine tvarka buvo atakuojama. Tie mąstytojai, kuriems, kaip, pavyzdžiui, Adamui Mülleriui ar Friedrichui Schlegeliui ir, tam tikrais momentais, Coleridge'ui ar Cobbettui, Prancūzų revoliucijos ar napoleoniškos organizacijos principai atrodė esą lemtingiausios kliūtys laisvai žmogaus saviraiškai, pasirinko konservatyvias ar reakcingas iracionalizmo formas ir kartkartėmis nostalgiškai atsigręždavo į kokią nors auksinę praeitį, tokią kaip ikimoksliniai tikėjimo amžiai, ir linko (ne visada be išlygų ir nuosekliai) remti klerikalinį ir aristokratinį pasipriešinimą industrializacijos ir naujų valdžios bei autoriteto hierarchijų nešamam gyvenimo modernizavimui bei mechanizacijai. Tie, kurie į tradicines autoriteto ar hierarchinės organizacijos jėgas žiūrėjo kaip į despotiškiausias socialines jėgas, — pavyzdžiui, Byronas, George Sand ar Shelley ir Büchneris (kiek pastarieji du gali būti vadinami romanti-

kais), — sudarė „kairįjį" romantiškojo maišto sparną. Dar kiti iš principo neapkentė viešojo gyvenimo ir rūpinosi savo vidinės dvasios kultivavimu. Bet kuriuo atveju gyvenimo organizavimas taikant racionalius ar mokslinius metodus, kiekviena žmonių subordinavimo ar pajungimo utilitariniams tikslams bei organizuotai laimei forma buvo laikoma miesčioniškuoju priešu.

Visą Švietimą jungia pagrindinės krikščionybės doktrinos apie prigimtinę nuodėmę neigimas, tikint, kad žmogus yra arba nekaltas ir geras, arba moraliai neutralus ir lengvai auklėjimo bei aplinkos formuojamas, arba, blogiausiu atveju, yra iš esmės ydingas, bet galintis radikaliai ir neribotai taisytis veikiamas racionalaus auklėjimo ir palankių sąlygų arba revoliucinio visuomenės pertvarkymo, kaip, pavyzdžiui, reikalavo Rousseau. Būtent šį prigimtinės nuodėmės neigimą bažnyčia griežčiausiai pasmerkė Rousseau *Emilyje*, nepaisant jo puolimo prieš materializmą, utilitarizmą ir ateizmą. Būtent šis vėl iš naujo teigiamas šv. Pauliaus ir šv. Augustino mokymas tampa pačiu aštriausiu ginklu totaliniame amžių sandūros puolime prieš Švietimą, puolime, į kurį įsijungia prancūzų kontrrevoliuciniai rašytojai — de Maistre'as, Bonaldas ir Chateaubriand'as.

Vieną iš tamsesniųjų ir kartu vieną iš pačių įdomiausių ir įtakingiausių kovos prieš Švietimą formų galima atrasti Josepho de Maistre'o bei jo pasekėjų ir sąjungininkų doktrinose, kurios XIX a. pradžioje sudarė kontrrevoliucijos avangardą. De Maistre'as Švietimą laikė viena kvailiausių bei pražūtingiausių socialinio mąstymo formų. Iš prigimties į gėrį, bendradarbiavimą ir taiką linkusio ar bent jau tinkamo auklėjimo ir įstatymdavystės dėka šia kryptimi formuotis sugebančio žmogaus koncepcija jam yra lėkšta ir klaidinga. Hume'o, Holbacho ar Helvétius geranoriška Ponia Gamta — tai absurdiška fikcija. Istorija ir zoologija yra patikimiausi vadovai po gamtą: jos parodo ją esant nesibai-

giančių žudynių arena. Žmonės iš prigimties yra agresyvūs ir destruktyvūs; jie maištauja dėl mažmožių: dėl Grigaliaus kalendoriaus įvedimo XVIII a. viduryje ar dėl Petro Didžiojo sprendimo nuskusti bajorams barzdas sukelia pikčiausią pasipriešinimą, kartais pavojingus sukilimus. Tačiau, kai žmonės siunčiami į karą naikinti tokių pat nekaltų būtybių kaip ir jie patys be jokio kuriai nors armijai suprantamo tikslo, jie paklusniai eina į mirtį ir beveik niekada nemaištauja. Kai žmonėms sužadinamas destruktyvus instinktas, jie pajunta pakilumo ir išsipildymo jausmą. Žmonės nesiburia, kaip moko Švietimas, tarpusavio bendradarbiavimui ir taikiai laimei; istorija nepalieka abejonių, kad jie niekada nesti taip susijungę, kaip turėdami bendrą altorių, ant kurio galėtų save paaukoti. Taip yra todėl, kad troškimas aukoti save ir kitus yra bent jau toks pat stiprus kaip ir bet koks taikus ir konstruktyvus akstinas. De Maistre'as manė, kad žmonės iš prigimties yra blogi, linkę susinaikinti gyvuliai, pilni prieštaringų paskatų, nežinantys ko nori, norintys to, ko nenori, nenorintys to, ko nori, ir tik tada, kai koks nors autoritariškas elitas — bažnyčia, valstybė ar kokia nors kita korporacija, kurios sprendimai neapskundžiami, — laiko juos griežtai prispaudę ir nuolatos kontroliuoja, jie gali tikėtis išlikti ir būti išgelbėti. Samprotavimas, analizė, kritika išjudina pamatus ir sugriauna visuomenės pastatą. Jeigu autoriteto šaltinis paskelbiamas esąs racionalus, tai sykiu leidžiama jį kvestionuoti ir juo abejoti; tačiau jei jis kvestionuojamas, tai gali būti nuginčytas; jo autoritetą naikina gabūs sofistai, ir tai aktyvina chaoso jėgas, kaip Prancūzijoje, valdant silpnam ir liberaliam Liudvikui XVI. Jei valstybė nori išlikti ir sužlugdyti tuos kvailius ir apgavikus, kurie ją visada sieks sunaikinti, tai autoriteto šaltinis turi būti absoliutus, tiksliau — toks gąsdinantis, kad menkiausias mėginimas jį kvestionuoti susilauktų neatidėliotinų ir baisių sankcijų: tik tada žmonės išmoks jam paklusti. Be

aiškios autoriteto hierarchijos — pagarbią baimę sukeliančios valdžios — žmonių nepataisomai destruktyvūs instinktai pagimdys chaosą ir tarpusavio susinaikinimą. Aukščiausia valdžia — ypač bažnyčia — niekada neturi racionaliai aiškintis ar teisintis, nes ką vienas žmogus gali įrodyti, kitas gali sugebėti atmesti. Protas yra ploniausia iš sienų prieš siautėjančias smarkių emocijų jūras: ant tokio nesaugaus pamato niekada negali būti pastatyta jokia ilgalaikė struktūra. Iracionalumas, nebūdamas toli gražu jokia kliūtis, istoriškai vedė į taiką, saugumą ir galią, ir visuomenei jis yra privalomas: racionalios institucijos — respublikos, renkamos monarchijos, demokratijos, švietėjiškais laisvos meilės principais pagrįstos asociacijos — žlunga greičiausiai; ilgiausiai tveria autoritarinė bažnyčia, paveldima monarchija ir aristokratija, tradicinės gyvenimo formos, kaip, pavyzdžiui, didžiai iracionali šeimos institucija, pagrįsta neišardoma santuoka.

Philosophes siūlė racionalizuoti bendravimą, išrandant universalią kalbą, laisvą nuo iracionalių liekanų, idiosinkraziškų vingių, nuo esamų kalbų kaprizingų ypatumų; jeigu jiems tatai pavyktų, būtų pražūtinga, nes būtent individualus istorinis tautoms priklausančių kalbų vystymasis absorbuoja, sutelkia ir puoselėja didžiulį pusiau sąmoningo, pusiau prisimenamo kolektyvinio patyrimo turtą. Tai, ką žmonės vadina prietarais ir išankstiniu nusistatymu, yra tik papročio, kuris, būdamas pastovus, pasirodė esąs atsparus savo ilgo gyvenimo niokojimams ir posūkiams, luobas; prarasti jį reiškia prarasti skydą, saugantį žmonių tautinę egzistenciją, jų dvasią, įpročius, atmintį, tikėjimą, kuris juos padarė tuo, kas jie yra. Žmogaus prigimties koncepcija, kurią skelbia radikalūs kritikai ir ant kurios laikosi visas jų kortų namelis, yra infantiliška fantazija. Rousseau klausia, kodėl taip yra, kad laisvas gimęs žmogus visur sukaustytas grandinėmis; lygiai taip pat, pasak de Maistre'o, būtų gali-

ma paklausti, kodėl avis, gimusi mėsėde, vis dėlto visur rupšnoja žolę. Žmonės nėra sukurti nei laisvei, nei taikai. Tokia laisvė ir taika, kokią jie yra turėję, buvo įgyta tik prie išmintingų autoritarinių valdžių, kurios slopino destruktyvų kritinį intelektą ir jo socialiai griaunančias pasekmes. Mokslininkai, intelektualai, teisininkai, žurnalistai, demokratai, jansenistai, protestantai, žydai, ateistai — tai nenuilstantis priešas, niekada nenustojantis graužti gyvybines visuomenės jėgas. Geriausia valdžia, kokią pasaulis kada nors pažino, buvo romėnų: jų būta pernelyg išmintingų, kad patys taptų mokslininkais; šitam tikslui jie samdė protingus, nepastovius, politikai negabius graikus. Žmogų ir visuomenę valdo ne švytintis intelektas, bet tamsūs instinktai; tik elitas, tai suprantantis ir sulaikantis žmones nuo pernelyg pasaulietiško lavinimo, linkusio juos daryti per daug kritiškus ir nepatenkintus, gali jiems duoti tiek laimės, teisingumo ir laisvės, kiek tik jie šioje ašarų pakalnėje gali viltis turėti. Tačiau už visa ko privalo tykoti jėgos, prievartos tikimybė.

Įspūdinga metafora de Maistre'as sako, kad bet kuri visuomeninė tvarka galiausiai laikosi ant vieno žmogaus — budelio. Su šia baisia figūra niekas nenori būti susijęs, tačiau ant jos — kol žmonės silpni, nuodėmingi, negalį suvaldyti savo aistrų, kol jie į savo pražūtį pastoviai viliojami pagundų ir kvailų svajonių, — ant šios figūros laikosi bet kokia tvarka, bet kokia taika, bet kokia visuomenė. Juokinga yra ta idėja, jog aistroms išauklėti ir kontroliuoti užtenka proto. Kai yra vakuumas, į jį veržiasi jėga; net krauju susitepęs išsigimėlis Robespierre'as, Dievo siųsta rykštė, kad nubaustų nuo tikrojo tikėjimo nukrypusį kraštą, labiau vertas žavėjimosi, — nes jis išlaikė Prancūziją vientisą ir atrėmė jos priešus, sukūrė armijas, kurios, girtos nuo kraujo ir aistros, išsaugojo Prancūziją, — negu liberalus grabinėjimasis ir blaškymasis. Liudvikas XIV ignoravo pro-

tingus savo meto mąstytojus, malšino erezijas ir pilnas šlovės mirė savo lovoje. Liudvikas XVI flirtavo su tvarką griaunančiais ideologais, atsigėrusiais iš užnuodyto Voltaire'o šulinio, — ir mirė ant ešafoto. Represija, cenzūra, absoliuti aukščiausioji valdžia, nuosprendžiai be apeliacijos — tai vieninteliai metodai valdyti tiems gyviems padarams, kuriuos de Maistre'as pavaizdavo kaip pusiau žmones, pusiau gyvulius, kaip siaubingus kentaurus, tuo pačiu metu besistiebiančius į Dievą ir kovojančius prieš jį, norinčius mylėti ir kurti, bet patiriančius nuolatinį pavojų tapti savo pačių aklų destruktyvių paskatų aukomis, valdomus derinant jėgą ir tradicinį autoritetą, pirmiausia — istoriškai pašvęstose institucijose (kurių nedrįsta liesti protas) įkūnytą tikėjimą. Tauta ir rasė yra tikri dalykai; dirbtiniai prekiautojų konstitucijomis kūriniai pasmerkti pražūčiai. „Tautos, — sako de Maistre'as, — gimsta ir miršta kaip žmonės... Jos turi bendrą sielą, ypač regimą jų kalboje." O kadangi jos yra individai, tai turėtų stengtis išlikti „vienos rasės". Jo artimiausias intelektualinis sąjungininkas Bonaldas taip pat apgailestauja, kad prancūzų tauta atsisakė rasinio grynumo idealo, šitaip save susilpnindama. XVI, XVII ir XVIII a. pradžios politiniuose ginčuose iškildavęs klausimas, ar prancūzai kilę iš frankų, ar iš galų, ar jų institucijos romėniškos, ar germaniškos kilmės (tai lyg ir galėtų lemti tam tikrą šiuolaikinio gyvenimo formą), — šis klausimas dabar įgauna atspalvį mistinio organicizmo, kuris peržengia visas diskursyvaus mąstymo formas ir joms yra neįkandamas. Tikras de Maistre'ui yra tik natūralus augimas. Tik laikas ir istorija gali sukurti autoritetą, kurį žmonės garbintų ir kuriam nusilenktų: viena karinė diktatūra, kaip atskiro žmogaus rankų kūrinys, yra brutali jėga be dvasinės galios; de Maistre'as ją vadino *batonocratie* ir pranašavo Napoleono galą. Panašiu stiliumi Bonaldas smerkė individualizmą, — tiek kaip socialinę doktriną, tiek kaip intelektualinį istorinių fenome-

nų analizavimo metodą. Žmogaus išradimai, pasak jo, yra nepatikimi padėjėjai palyginti su Dievo duotomis institucijomis, kurios persmelkia pačią žmogaus būtį, kalbą, šeimą, Dievo garbinimą. Kas ją išrado? Kad ir kur gimtų vaikas, ten yra tėvas, motina, šeima, Dievas; tai, o ne iš krautuvininkų pasaulio (su jų kontraktais, pažadais, nauda ar materialinėmis gėrybėmis) paimti susitarimai yra visa ko, kas tikra ir patvaru, pagrindas. Įžūlaus maištingų intelektualų pasitikėjimo savimi sukeltas individualizmas atvedė į nežmonišką buržuazinės visuomenės konkurenciją, kurioje laimi stipresnis ir tvirtesnis, o silpnas patiria nesėkmę. Tik bažnyčia gali taip sutvarkyti visuomenę, kad joje stipresnis būtų prilaikomas, visa visuomenė progresuotų, o silpnesnis ir ne toks rajus tuomet taip pat galėtų pasiekti tikslą.

Šios idėjos įkvėpė prancūzų politikus monarchistus, kurie kartu su romantiškojo heroizmo samprata ir ryškia kūrybingų ir nekūrybingų, istoriškų ir neistoriškų individų bei tautų priešstata, kaip ir reikėjo tikėtis, ilgainiui inspiravo nacionalizmą, imperializmą ir galų gale jų nuožmiausią bei patologišką formą — XX a. fašistines ir totalitarines doktrinas.

Prancūzų revoliucijos nesėkmė realizuoti didžiąją jos paskelbtų tikslų dalį žymi prancūzų Švietimo, kaip sąjūdžio ir sistemos, pabaigą. Jo įpėdiniai ir kontrasąjūdžiai (pirmųjų tam tikru laipsniu stimuliuoti ir paveikti) — romantiški ir iracionalūs, politiniai ir estetiniai, smurtiniai ir taikūs, individualistiniai ir kolektyviniai, anarchistiniai ir totalitariniai įsitikinimai bei sąjūdžiai, o sykiu ir jų poveikis — priklauso kitam istorijos puslapiui.

1973

EUROPOS SANTARVĖ IR JOS POKYČIAI

I

DABAR JAU pripažįstama liūdnoka banalybė, kad joks amžius neatnešė tiek daug žiaurių ir nesiliaujančių žmonių žudynių kaip mūsiškis. Palyginti su juo net religiniai karai ir Napoleono kampanija atrodo lokalinio pobūdžio ir humaniški. Ne mano uždavinys apibendrinti visuotines mūsų epochos neapykantos ir kivirčų priežastis. Norėčiau atkreipti dėmesį tik į vieną šios situacijos aspektą. Mes gyvename amžiuje, kai daug stipresnę revoliucinę įtaką žmonių gyvenimui negu bet kuriuo kitu laikotarpiu nuo septynioliktojo amžiaus daro politinės idėjos, sugalvotos fanatiškų mąstytojų, iš kurių dalis būdavo menkai tepripažįstami savo dienomis. Aš norėčiau aptarti vieną grupę tokių idėjų, kurios nepaprastai stipriai — tiek gėrio, tiek ir blogio požiūriu — veikė mūsų gyvenimą.

Mūsų supratimas apie gyvenimo tikslus vienu esminiu požiūriu yra nepanašus, iš tiesų net prieštarauja mūsų protėvių pažiūroms šiais klausimais, bent jau toms, kurios dominavo iki XVIII a. vidurio. Pagal jas pasaulis — tai vieninga perprantama visuma. Jis susideda iš patvarių dalių, materialių ir dvasinių; jei jos buvo nepatvarios, tai ir nerealios. Visi žmonės turi tam tikrus nesikeičiančius visiems

būdingus bendrus bruožus, vadinamus žmogaus prigimtimi. Ir nors tarp individų, kultūrų, tautų egzistuoja ryškūs skirtumai, jų panašumai žymiai gilesni ir svarbesni. Svarbiausiu bendru bruožu laikyta galimybė turėti sugebėjimą, vadinamą protu, kuris jo turėtojui leidžia pažinti tiesą tiek teoriniu, tiek praktiniu požiūriu. Buvo manoma, kad tiesa yra visų racionalių protų visur suvokiama vienodai. Bendros prigimties požiūriu žmonėms ne tik būtina, bet ir tikslinga bendrauti vienas su kitu, mėginti perteikti tiesą, kuria jie tiki, o kraštutinėse situacijose taikyti prievartą, remiantis tokia prielaida (ją daro, pavyzdžiui, Zarastro didžiajame proto amžiaus mite — Mozarto *Užburtojoje fleitoje*): jei žmonės paklustų įstatymams arba jei jie būtų priversti jiems paklusti, visam kitam nepavykus, tai tuomet jie suvoktų pagrįstumą to, ką jų auklėtojai, įstatymų leidėjai ar šeimininkai laikė esant teisinga. Jie tuo vadovautųsi ir būtų išmintingi, geri bei laimingi. XX amžiuje ši pretenzija į universalumą, vadovaujantis tikslo siekimu arba kitais principais, jau nebegalioja. Tai, ką Walteris Lippmannas vadino visuomenine filosofija, liovėsi buvus automatiška politinio ir socialinio gyvenimo prielaida, ir ši aplinkybė žymiai pakeitė mūsų gyvenimą.

Tai labiausiai akivaizdu fašizmo atveju. Fašistai ir nacionalsocialistai nesitikėjo, jog žemesnės klasės, rasės ar individai suprastų ir prijaustų jų keliamiems tikslams, — tos grupės buvo nepilnavertės iš prigimties, nepakeičiamai, nes tai priklausė nuo kraujo, rasės ar kokių kitų nepašalinamų požymių; bet kokios tokių žmonių pretenzijos susilyginti su savo šeimininkais ar bent pastangos suprasti jų idealus buvo laikomos arogantiškomis ir įžūliomis. Kalibanas esą nesugeba veido pakelti į dangų ir nors akimirkai į jį žvilgterėti, o ką jau kalbėti apie pritarimą Prospero idealams. Vergų reikalas paklusti; trypti vergus šeimininkams teisę duoda būtent tas tariamas faktas, kad, kaip tvirtino Aristotelis, kai

kurie žmonės yra vergai iš prigimties ir neturi pakankamai žmogiškų ypatybių, kad patys galėtų spręsti reikalus ir suprasti, kodėl jie priversti daryti tai, ką jie daro.

Jei fašizmas yra kraštutinė tokio požiūrio išraiška, tai bet koks nacionalizmas tam tikru laipsniu juo užkrėstas. Nacionalizmas nėra tautinio charakterio tikrumo įsisąmoninimas, pasididžiavimas juo. Tai tikėjimas unikalia tautos misija, neva savaime aukštesne už bet kieno kito, kas jai nepriklauso, tikslus ir atributus; taigi, jei kyla konfliktas tarp mano tautos ir kitų žmonių, aš privalau kovoti už savo tautą, nesvarbu, kokios kainos tai pareikalautų iš kitų, o jei tie kiti priešinasi, — tai daugiau nieko ir negalima tikėtis iš žmonių, išaugusių bei išauklėtų žemesnėje kultūroje, kilusių iš žemesnio luomo žmonių, kurie *ex hypothesi* negali suprasti idealų, mano tautai ir man įkvepiančių gyvybę. Mano dievai kovoja su kitų dievais, mano vertybės kertasi su svetimšalių vertybėmis, ir čia nėra aukštesnio autoriteto — neabejotinai absoliutaus ar visuotinio tribunolo, — kuris šitų kovojančių dievybių pretenzijoms padarytų nuosprendį. Štai kodėl vienintelis sprendimas tarp tautų ir individų turi būti karas.

Mes didžiąja dalimi mąstome žodžiais. Bet visi žodžiai priklauso konkrečiai kalbai, kaip konkrečios kultūros produktui. Kadangi nėra universalios žmonių kalbos, todėl negzistuoja ir visuotiniai žmonijos įstatymai ar autoritetas. Kitaip šitie įstatymai ir šis autoritetas viešpatautų visoje Žemėje, tačiau nacionalistų požiūriu tai neįmanoma ir sykiu nepageidautina. Visuotinis įstatymas nėra teisingas įstatymas; kosmopolitinė kultūra yra apgaulė ir paklydimas, tarptautinė teisė vadinama teise tik pagal nepagrįstą analogiją — tai tuščias mandagumas, norint paslėpti nemenką atitrūkimą nuo praeities universalizmo.

Ši prielaida mažiau taikytina marksizmui, kuris bent jau savo teorija yra internacionalinis. Tačiau marksizmas yra XIX amžiaus ideologija ir tuo metu neišvengė visur prasi-

skverbiančio separatizmo. Marksizmas pagrįstas protu; kitaip tariant, jis skelbia, esą jo teiginiai inteligibilūs ir jų teisingumas gali būti „pademonstruotas" kiekvienai racionaliai būtybei, pasikausčiusiai atitinkamais faktais. Jis siūlo išsigelbėjimą visiems žmonėms: kiekvienas iš esmės galįs regėti šviesą, o jeigu ją neigia, — tuo blogiau jam.

Praktiškai vis dėlto viskas klostosi kitaip. Ideologinio antstato ir ekonominės bazės teorija, kuria remiasi marksistinė sociologija, moko, kad idėjos žmonių galvose yra sąlygojamos jų turimos visuomeninės padėties arba jų ekonominės klasės gamybinių santykių sistemoje. Nuo atskirų asmenų šis faktas gali būti nuslėptas visokios rūšies saviapgaule bei racionaliais paaiškinimais, tačiau „mokslinė" analizė visuomet parodys, kad didžioji bet kurios aptariamos klasės dauguma tiki tik tuo, kas palaiko tos klasės interesus — interesus, kuriuos socialinių mokslų atstovai gali nustatyti, remdamiesi objektyvia istorine analize, — kad ir kokius argumentus jie pasirinktų, nuoširdžiai norėdami paremti savo įsitikinimus; ir priešingai, jie atmeta, nesupranta, iškraipo, stengiasi nepastebėti idėjų, kuriomis įtikėję jie susilpnintų savo klasės poziciją.

Visi žmonės yra tokioje padėtyje, tarsi jie stovėtų ant vieno iš dviejų eskalatorių; aš priklausau klasei, kuri, nelygu jos santykis su gamybos priemonėmis, arba pergalingai kyla aukštyn, arba leidžiasi žemyn, į pražūtį. Abiem atvejais mano įsitikinimai ir požiūris — t. y. man artimos teisinės, moralinės, socialinės, intelektualinės, religinės, estetinės idėjos — atspindės interesus tos klasės, kuriai aš priklausau. Jei aš priklausau klasei, siekiančiai pergalės, tuomet aš vadovausiuos realistiškais įsitikinimais, nes manęs nebaugina tai, ką regiu. Aš judu su potvynio banga, tiesos pažinimas man gali tik suteikti daugiau pasitikėjimo; jei aš priklausau pasmerktai klasei, tai mano nesugebėjimas matyti lemtingų faktų — mat retas žmogus sugeba pripažin-

ti, kad jis pasmerktas pražūčiai — suklaidins mano apskaičiavimą ir padarys mane aklą bei kurčią tiesoms, su kuriomis per daug skausminga susidurti. Vadinasi, kylančios klasės nariams nėra prasmės stengtis smunkančios klasės narius įtikinti, kad yra tik vienas kelias, juos galintis išgelbėti, — tai suprasti istorinę būtinybę ir perkopti nuo laiptų, kurie taip lengvai veda į pražūtį, ant kitų, stačių laiptų, kylančių aukštyn. Tai beprasmiška, nes pasmerktos klasės nariai *ex hypothesi* viską mato per klaidingą lęšį; paprasčiausias artėjančios mirties simptomas jiems atrodys kaip sveikatos ir pažangos pasireiškimas. Juos kankina optimistinės haliucinacijos, ir jie sistemingai nesupranta tų perspėjimų, kuriuos jiems gali bandyti duoti užuojautos skatinami žmonės, priklausantys skirtingai ekonominei klasei; pačios tokios iliuzijos savaime yra neišvengiamas šalutinis produktas, gaunamas tada, kai įsikabinama į tvarką, kurią pasmerkė istorija. Beprasmiška, kad pažangieji nuo pralaimėjimo bandytų išgelbėti savo brolius reakcionierius: pasmerkti žmonės jų vis tiek negali išgirsti, ir jų žūtis neišvengiama. Visi žmonės negali būti išgelbėti: proletariatas, pagrįstai besirūpinantis vien tik savo išsigelbėjimu, visiškai ignoruoja savo engėjų likimą; net jeigu jie norėtų geru atsilyginti už bloga, proletarai negali savo priešų išgelbėti nuo „likvidavimo". Jie „paaukoti" — jokia racionali būtybė jų negali nei išgelbėti nuo sunaikinimo, nei jų gailėtis, nes tai kaina, kurią žmonija privalo sumokėti už paties proto progresą: kelias į rojaus vartus neišvengiamai nuklotas lavonais.

Net ir pasiekta kitu keliu, ši išvada įstabiai panaši į nacionalistų ar fašistų požiūrį, bet skiriasi nuo ankstesnių amžių požiūrio. Kad ir kokia nuožmi neapykanta vyrautų tarp krikščionių, žydų, musulmonų arba tarp skirtingų šių tikybų sektų, motyvas, skatinąs eretikus naikinti, rėmėsi įsitikinimu, kad žmones iš principo galima atversti į tiesą, kuri yra viena ir visuotinė, t. y. visiems matoma, ir atpir-

kimui prarasta tik dalis individų, nes jie esą pernelyg akli ir iškrypę, kad juos dar kas išgelbėtų, išskyrus mirties kančias. Tatai remiasi prielaida, kad žmonės kaip tokie turi bendrą prigimtį, kuri iš esmės komunikaciją daro įmanomą, ir dėl to moraliai visada privalomą. Kaip tik šia prielaida iš pradžių buvo suabejota, o paskui ji visiškai sugriauta. Avys neprivalo stengtis išgelbėti ožių. Tai — neprotinga ir netikslinga.

Žmonijos dalijimas į dvi grupes — tikrus žmones ir visus kitus, žemesnius, eilinius, žemesnės rasės, žemesnės kultūros, ne visai žmogiškus padarus, istorijos pasmerktas tautas ar klases[1] — yra naujas dalykas istorijoje. Tai bendražmogiškumo paneigimas, paneigimas prielaidos, kuria buvo grindžiamas visas ankstesnis humanizmas, religinis ir pasaulietiškas. Šis naujas požiūris leidžia žmonėms milijonus šalia gyvenančių laikyti ne visiškai žmonėmis, juos žudyti be jokio sąžinės graužimo, nė kiek nesistengiant jiems pagelbėti arba juos perspėti. Toks elgesys dažniausiai priskiriamas barbarams arba laukiniams, t. y. žmonėms, dar nepasiekusiems racionalaus mentaliteto, kaip kad būdinga tautoms civilizacijos lopšyje. Dabar jau toks paaiškinimas nebetinka. Juk visiškai įmanoma pasiekti aukštesnį mokslo žinių ir įgūdžių, tarp jų ir visuotinės kultūros laipsnį ir vis dėlto be gailesčio naikinti kitus tautos, klasės ir net pačios istorijos labui. Jeigu tai yra vaikystė, tai ji yra antrosios vaikystės senatviška silpnaprotystė labiausiai atstumiančia forma. Kaip žmonės galėjo pasiekti tokią kritišką padėtį?

II

Verta aptarti bent jau vieną šio bauginančio mūsų amžiaus ypatumo šaltinį. Tarp klausimų, į kuriuos būtinai turi atsakyti kiekvienos kartos žmonės, yra fundamentalūs klausimai

apie tai, kaip žmonės turi gyventi. Šios rūšies klausimai yra moraliniai, politiniai, socialiniai; jie kankina kiekvieną amžių, ir nors priklausomai nuo kintančių idėjų ir aplinkybių jie esti įvairių formų ir į juos skirtingai atsakoma, jie turi tam tikro giminiškumo. Kai kurie klausimai išlieka ilgiau už kitus; tie, kurie iškyla iš pastovių žmogiškųjų ypatybių, kiekvienos kartos vadinami pagrindiniais arba amžinais. „Kaip aš privalau gyventi?" „Ką privalau daryti?" „Kodėl ir kokiu mastu turiu klausyti kitų?" „Kas yra laisvė, pareiga, autoritetas?" „Ar aš turiu siekti laimės, ar išminties, ar gėrio? Ir kodėl?" „Ar aš privalau realizuoti savo galimybes, ar aukotis kitiems?" „Ar aš turiu teisę valdyti save, ar tik kitų gerai būti valdomas?" „Kas yra teisės? Kas yra įstatymai? Ar yra toks tikslas, kurio žmonės, visuomenė arba visas pasaulis negali nesiekti? Arba gal tokių tikslų nėra, o yra tiktai žmonių įgeidžiai, sąlygojami maisto, kurį jie valgo, ir aplinkos, kurioje jie išauga?" „Ar egzistuoja tokie dalykai kaip grupės, visuomenės, nacijos valia, kur individo pasaulis tėra tik fragmentas, ir vien šituose rėmuose individo valia turi kokį nors poveikį bei reikšmę?" Valstybė (arba bažnyčia) *versus* individai arba mažumos; valstybės valia viešpatauti, diegti efektyvumą, tvarką *versus* individo noras siekti laimės, asmeninės laisvės arba ginti moralinį principą. Visi šie klausimai, iš dalies susiję su vertybe, iš dalies su faktu, — tiek pat su sąvokomis „gali" ir „privalo", kiek ir „yra", — visais žinomais istoriniais laikais žmonėms nedavė ramybės.

Aš manau, jog teisinga būtų teigti, — nesvarbu, kokie būtų atsakymai į šituos fundamentalius klausimus, — kad bent jau iki XVIII a. vidurio tie klausimai buvo traktuojami kaip iš principo galintys turėti atsakymus. (Jei klausimas toks, kad jūs net nežinote, kokios *rūšies* atsakymas galėtų būti teisingas, jei net negalite suvokti, koks turėtų būti atsakymas, tai reiškia, kad pats klausimas jums nesupran-

tamas ir todėl tai visai nėra klausimas.) Vertybiniai klausimai buvo laikomi atsakomais taip pat, kaip ir klausimai, susiję su faktais. Aš pats galiu nesugebėti jums pasakyti, koks yra nuotolis tarp Lisabonos ir Konstantinopolio, bet aš žinau, kur ieškoti atsakymo. Aš pats galbūt nežinau, iš ko sudaryta materija, kas penktajame amžiuje prieš Kristų valdė Etiopiją, ar pacientas mirs nuo šios ligos, ar ne, bet yra specialistai, su kuriais aš galiu konsultuotis, kurie kiek galėdami stengsis surasti tiesą, panaudodami mūsų bendruomenėje pripažintus metodus. Kaip tik tai mes ir turime omenyje sakydami: aš žinau, kad teisingas atsakymas iš principo gali būti surastas, nors aš jo galiu ir nežinoti, ir niekas jo gali nežinoti.

Ta pati prielaida buvo daroma vertybinių klausimų atžvilgiu — klausimų, turinčių tokią formą: „Ką reikėtų daryti?", „Kas pateisins vieną ar kitą dalyką? Ar tai gerai, ar blogai, teisinga ar klaidinga, leista ar uždrausta?" Moralinės, politinės, teologinės minties istoriją sudaro aštrūs konfliktai tarp besivaržančių žinovų nuomonių. Kai kurie žmonės ieško atsakymo Dievo žodyje, kuris randamas šventose knygose; kiti apreiškime, tikėjime arba šventuose slėpiniuose, kuriais mes tikime, nors ir negalime suprasti; o dar kiti — bažnyčios ir kunigų, tam tyčia skirtų Dievo aiškintojų, skelbiamose tiesose. Ir jei bažnyčios ne visada davė tuos pačius atsakymus, niekas neabejojo, kad vienas ar kitas iš tokių atsakymų turi būti teisingas — jei jau ne vienos, tai kitos religinės grupės atsakymas. Kai kurie tą atsakymą randa racionaliojoje metafizikoje arba neklaidingoje kitos rūšies įžvalgoje, tokioje kaip individualios sąžinės nuosprendis. Kiti — empiriškai stebėdami, moksliškai tyrinėdami ir patyrimo duomenims taikydami matematinius metodus. Dėl konkuruojančių pretenzijų į teisingus šių lemtingų klausimų atsakymus vyko naikinantys karai. Tokia kaina buvo sprendžiami giliausi ir reikšmingiausi klausimai — koks gyveni-

mo būdas teisingas; ir dėl išganymo žmonės buvo pasirengę mirti, ypač jei jie tikėjo, kad siela nemirtinga ir gaus teisingą atpildą, mirus kūnui. Bet net ir tie, kurie netikėjo nei nemirtingumu, nei Dievu, buvo pasirengę kentėti ir mirti už tiesą, jei buvo visiškai įsitikinę, jog tai tiesa; nes tiesos atradimas ir gyvenimas pagal ją tikrai buvo aukščiausias kiekvieno tiesos siekti gebančiojo tikslas. Toks buvo platonikų, stoikų, krikščionių ir žydų, musulmonų ir deistų bei ateistų racionalistų tikėjimas. Karai dėl principų ir dėl švento reikalo, tiek dėl religinio, tiek dėl pasaulietinio, o iš tikrųjų — ir pats žmogaus gyvenimas be šitos visų giliausios nuostatos būtų atrodęs beprasmis.

Šio kertinio akmens sudaužymas sukūrė moderniąją šių dienų pasaulėžiūrą. Leiskite man tai išdėstyti kuo paprasčiau. Ne tik kylantis skepticizmas, subjektyvizmas ir reliatyvizmas sukrėtė objektyvios tiesos sąvoką moralėje ir politikoje. Ankstesnės sampratos apie universalią moralinę tiesą, tinkančią visiems žmonėms visur ir visais laikais, sugriovimo pasekmės galėjo būti priderintos prie senesnių sistemų: galėjo būti ir buvo sakoma, kad žmonių poreikiai ir charakteriai yra skirtingi priklausomai nuo klimato, dirvos, paveldimumo ir žmonių institucijų; kad galima sukurti veiksmingas formules, kurios kiekvienam žmogui, grupei ar rasei duotų tai, ko jiems labiausiai reikia, ir kad pačias tas formules galima išvesti iš vienintelio universalaus principo, bendro visiems žmonėms, — iš to, jog tie poreikiai visi yra žmogiški, jog tai racionalūs panašių prigimčių atsakymai į aplinkos ir aplinkybių skirtumus ar pasikeitimus. Žmonės ir jų poreikiai gali būti analizuojami, klasifikuojami ir istorinio bei natūralaus pažinimo šviesoje reguliuojami bei harmonizuojami, kad būtų sukurta visuomenė, kurioje socialiniais ir politiniais susitarimais būtų patenkinta kiek galima daugiau žmonių poreikių. Tai buvo Šviečiamojo amžiaus, ypač utilitarizmo, programa. Neperžengiant poreikių relia-

tyvumo sampratos, buvo manoma, kad klausimai, kaip žmogui reikėtų gyventi, ką jam reikėtų daryti, kas yra teisingumas, lygybė ar laisvė, — tai faktiniai klausimai, galį būti išspręsti jei ne pasaulio visumos ar Dievo kelių, tai bent žmonių prigimties stebėjimu, vadovaujantis tokiais mokslais kaip psichologija, antropologija, fiziologija. Kunigų, išminčių metafizikų ir moralės žinovų vietą dabar turį užimti mokslininkai arba technikos specialistai. Tačiau to, kas teisinga, kriterijus tebebuvo objektyvi tiesa, kurią racionalios būtybės sau gali atskleisti. Pokytis, apie kurį kalbu, yra daug radikalesnis ir daug labiau sukrečiantis negu šis.

III

Tas senas požiūris rėmėsi mažiausiai trimis pagrindinėmis prielaidomis. Pirma, į visus klausimus, kurie susiję su vertybėmis, galėjo būti objektyviai atsakyta. Kai kas sakė, kad tuos atsakymus galį gauti tik racionalūs žmonės; mistikai ir iracionalistai nurodė kitus kelius. Bet nė vienas neabejojo, kad jei klausimai kuria nors prasme teisingi, tai jie teisingi visiems žmonėms. Antra, universalios tiesos iš principo yra žmonėms pasiekiamos. Viena mąstytojų mokykla iškėlė mintį, jog kai kurie žmonės labiau negu kiti sugeba atskleisti šitas tiesas. Šios mokyklos atstovai — ypač Platonas ir jo pasekėjai — linko tikėti natūralia tvarka, pagal kurią geresnieji — apdovanoti gabumais žmonės — moralinėje, intelektualinėje, religinėje, technologinėje ar rasinėje hierarchijoje užima aukštesnę vietą negu prastesnieji; jų oponentai manė, jog kiekvienas žmogus iš principo pats gali save pažinti, — šitokia pažiūra daugiausia sudaro protestantų doktrinos ir Rousseau, Kanto bei pasaulietinės demokratijos pažiūrų esmę. Trečia: buvo manoma, kad tikrosios vertybės negali viena su kita kirstis. Buvo teigiama, kad jei pasaulis

yra kosmosas, o ne chaosas, jei į klausimą, kaip gyvenimą nugyventi, gali būti surastas objektyvus atsakymas, tai tuomet turėtų būti vienas, galimas įrodyti geriausias gyvenimo būdas. Jeigu būtų du gyvenimo būdai, abu tokie, kad geresnių ir negalima būtų įsivaizduoti, ir jei jie pasirodytų nesuderinami, tai tuomet konfliktas tarp jų — ir, vadinasi, tarp jų pasekėjų — iš principo racionaliai neišsprendžiamas. Bet jei nėra vienintelio universalaus atsakymo, teisingo visiems žmonėms visais laikais ir visur, tai iš to išeina, kad klausimas nėra tikras, nes kiekvienas tikras klausimas pagal apibrėžimą privalo turėti teisingą sprendimą, vieną vienintelį, o visi kiti sprendimai neišvengiamai klaidingi.

Galima tatai išdėstyti ir kitaip. Visi klausimai turi atsakymus. Atsakymas privalo įgyti teisingo faktinio teiginio formą. Jokia tiesa negali prieštarauti kitai — tai paprasta ir neabejotinai pagrįsta logikos taisyklė. Vadinasi, teisingi atsakymai į tokius klausimus kaip „Ar aš turiu siekti valdžios, pažinimo, laimės, ar vykdyti savo pareigą arba kurti gražius daiktus?", „Ar aš turiu prievartauti kitus?", „Ar aš turiu ieškoti laisvės, taikos ar išsigelbėjimo?" negali kirstis, nes jei jie konfliktuotų, tai viena tiesa prieštarautų kitai, o tai logiškai neįmanoma. Iš to galima daryti išvadą, jog kadangi visos tiesos yra viena su kita suderinamos, o galbūt net viena kitą sąlygojančios, tai turi būti galima dedukcija prieiti tobulą gyvenimo modelį, sudarytą iš visų teisingų atsakymų į visus kankinančius klausimus, ir šitą modelį žmonės turėtų siekti įgyvendinti. Žmonės gali būti per silpni, pernelyg nuodėmingi, neišmanantys, kad galėtų atskleisti, koks šitas tobulas modelis yra, arba kad jie galėtų gyventi sekdami jo šviesa, jeigu jį atrastų, tačiau į jų klausimus negali būti atsakyta, jei toks modelis neegzistuoja, o klausimai, į kuriuos tiesiogiai negalima atsakyti, *ex hypothesi* iš viso nėra klausimai, o tik klaidinančios žaltvykslės, neurozė, asmeninės ir socialinės negalios — *malaise* formos, kažkas,

ką privalo gydyti psichiatrai, bet ne tai, ką turi išspręsti mąstytojas.

Viena išvada, plaukianti iš šitų fundamentalių teiginių, kuriais žmonės rėmėsi daugiau nei du tūkstančius metų, yra tai, kad konfliktas ir tragedija nėra iš esmės būdingi žmogaus gyvenimui. Tragedija — kaip priešprieša paprastai nelaimei — glūdi žmonių veiksmų, charakterių ar vertybių konfliktuose. Jei iš esmės visi klausimai atsakomi ir visi atsakymai suderinami, tai iš esmės visuomet išvengiama ir tokių konfliktų. Todėl tragizmas gyvenime visada susiklosto dėl žmonių klaidų, kurių galima išvengti; tobulos būtybės nepažįsta to tragizmo, tarp jų negali būti jokio nesuderinamumo; todėl šventųjų ir angelų pasaulyje nėra nei tragedijos, nei komedijos.

Šitos tezės, kurios valdė Vakarų mintį nuo klasikinės Antikos, XIX a. pirmajame ketvirtyje jau nebuvo savaime suprantamos. Tuo metu Europos protus ėmė užvaldyti nauja, nepaprastai įtaigi idėja. Tai herojiško, savo valią gamtai ir visuomenei primetančio individo idėja, idėja žmogaus, ne vainikuojančio harmoningą kosmosą, bet „susvetimėjusio", siekiančio jį pažaboti bei valdyti.

Pateiksiu pavyzdį to, ką noriu pasakyti. XVI a. Kalvinas ir Liuteris kėlė panašius teologinius klausimus, kaip ir, sakykim, Loyola ar Bellarmino; kadangi jų atsakymai buvo skirtingi, tai jie tarpusavyje aštriai kovojo. Nė viena pusė neturėjo ir negalėjo turėti jokios pagarbos kitos pusės pozicijai, atvirkščiai, kuo atkakliau ir įnirtingiau priešininkas kovojo, tuo labiau jis buvo prakeiktas akyse tikrojo tikinčiojo, žinojusio, kad tik jam, ir niekam kitam, priklauso tiesa; iš tikrųjų, kuo tvirčiau jūsų priešininkas tiki savo erezijomis, tuo labiau jis turi būti nekenčiamas Dievo ir žmogaus akivaizdoje. Kai popiežius sudegino Bruno arba kai Kalvinas sudegino Servetą, jie manė, kad jų aukos maištauja prieš tiesos šviesą, tą šviesą, kurią iš principo

regi visi žmonės, nes tiesos kriterijai esą visiems žinomi, ir todėl bet kuris žmogus, kurio širdis, protas ir siela nėra iškrypę, juos gali taikyti ir įgyti tą pačią amžinųjų tiesų viziją. Tasai kriterijus buvo suvokiamas bent jau kaip ne mažiau universalus negu kriterijai, dabar naudojami fizikų, kurie kliaujasi tuo faktu, kad bet kuris kitas kompetentingas mokslininkas, susidūręs su tais pačiais duomenimis ir taikydamas tuos pačius patikrintus metodus, turi gauti tas pačias neišvengiamas išvadas.

Todėl nėra nieko romantiško ar tragiško, nėra, kas sukeltų simpatiją pasmerkto eretiko likimui. Eretikas yra pavojingas sau pačiam ir visuomenei, kurią jis nori išvesti iš kelio; jo siela turi būti išgelbėta, bet smurtas bei užsispyrimas, su kuriuo jis priešinasi tiesai, negali būti nei didingas, nei gerbtinas, priešingai, juo labiau jis yra užsispyręs, tuo labiau jis prakeikiamas ir tuo labiau neapkenčiamas; be to, tuo greičiau jis ir užmirštamas. Kai kryžiaus žygiuose buvo žudomi musulmonai, atrodė neįsivaizduojama, kad jie, gindami savo vertybes, gali būti teisūs lygiai taip pat, kaip teisūs kryžiuočiai, gindami savąsias, ir kaip tik dėl tų pačių priežasčių. Nuostata, kad už savo idealus ir principus mirštantis žmogus, kad ir kaip jis klystų, yra gerbtinas, nes kiekvienas žmogus, žūstantis už tai, ką jis tiki esant tiesa, *eo ipso* yra daugiau vertas pagarbos negu tas, kuris išduoda savo įsitikinimus arba savo gyvybę trokšta išgelbėti aukodamas principus, — ši nuostata Viduramžiais buvo tiesiog nesuvokiama.[2] Kiekvienas, savaime aišku, įpareigotas savo gyvenimą paaukoti už tiesą, bet nieko tauraus nėra mirtyje už netiesą, net jei kas nors tai ir palaikytų tiesa. Mintis, kad tiesa nebūtinai viena, kad yra daug vertybių, kad jos gali kirstis, kad esama kažkas didinga mirtyje už savo tiesos viziją, net jei ji likusio pasaulio būtų pasmerkta, — tokia pažiūra, mano nuomone, iki XVIII amžiaus būtų atrodžiusi labai ekscentriška. Nėra tokio dalyko, kurį galima būtų

pavadinti „mano" tiesa, skiriant ją nuo jūsų tiesos, vieno amžiaus tiesą iškeliant kaip priešpriešą kito amžiaus tiesai; yra tik *tiesa.* Krikščionys privalo būti gailestingi; už netiesą mirštantys musulmonai geresniems krikščionims, be abejo, kėlė užuojautą: juk reikėjo žudyti drąsius žmones, apdovanotus dorybėmis, kurios galėjo pasitarnauti geresniems tikslams, ir žema buvo spjaudyti į jų kūnus ar niekinti jų kapus. Vienas dalykas buvo gailestis. Visai kas kita — žavėjimasis ištikimybe klaidingiems idealams, žavėjimasis ištikimybe kaip tokia: iki to laikotarpio, apie kurį aš kalbu, tai nebuvo suprantama.

Maždaug apie 1820 metus įsivyrauja visiškai kitoks požiūris. Tuo metu jūs rasite, ypač Vokietijoje, poetų ir filosofų, teigiančių, kad tauriausias dalykas, kurį žmogus gali padaryti, — tai nieko nepaisydamas tarnauti savo idealui. Šį idealą gali puoselėti kad ir vienui vienas asmuo, kuriam tas idealas atsiskleidė, o visiems kitiems jis gali atrodyti klaidingas ar absurdiškas; tas idealas gali konfliktuoti su gyvenimu ir pažiūromis tos visuomenės, kuriai tas asmuo priklauso, bet jis privalo už tą idealą kovoti ir — jei nėra kito kelio — už jį numirti. Tačiau jeigu jis klaidingas? Čia įvyksta radikalus kategorijų pasikeitimas, ženklinantis žmogaus dvasios revoliuciją. Klausimas, ar idealas teisingas, ar klaidingas, praranda savo reikšmę ir iš tikrųjų tampa visiškai nesuprantamas. Idealas suskamba kategorinio imperatyvo forma: tarnauk savo vidinei šviesai, nes ji dega tavyje ir vien tik tavo dėka. Darykite, ką laikote esant teisinga, kurkite, ką manote esant gražu, turtinkite savo gyvenimą, vedami siekių, atitinkančių jūsų aukščiausią tikslą, kuriam pasiekti visa kita jūsų gyvenime tėra tik priemonė ir kuriam viskas turi būti pajungta; to ir tik to iš jūsų reikalaujama. Imperatyvai, reikalavimai, įsakymai vykdyti užduotis nėra nei teisingi, nei klaidingi, jie nėra teiginiai, jie nieko necharakterizuoja, jie neteigia jokių faktų, jie negali būti verifi-

kuoti ar falsifikuoti, jie nėra atradimai, kuriuos jūs padarėte ir kuriuos kiti gali patikrinti; tai — *tikslai.* Tas etikos ir politikos modelis staiga — nuo analogijos su gamtos mokslais, teologija ar bet kuria kita pažinimo forma ar faktų aprašymais — buvo pakeistas kažkuo, kas sudaryta iš biologinių stimulų ir tikslų bei iš meninės kūrybos sąvokų. Leiskite man tai konkrečiau paaiškinti.

IV

Kai menininkas kuria meno kūrinį, jis netranskribuoja kokio nors išankstinio modelio, nors esama ir naivių priešingų požiūrių. Kur yra paveikslas, kol tapytojas jo nėra nutapęs ar sumanęs? Kur yra simfonija, kol ji negimė kompozitoriaus vaizduotėje? Kur yra daina, kol dainininkas jos nepadainavo? Klausimas beprasmis. Tai tas pat, kas klausti: „Kur yra mano pasivaikščiojimas, prieš man išeinant vaikščioti?", „Kur yra mano gyvenimas, prieš man jį pradedant gyventi?" Gyvenimas yra buvimas jame, pasivaikščiojimas yra pats pasivaikščiojimo vyksmas, daina yra tai, ką aš kuriu ar dainuoju, o ne kas nors nepriklausoma nuo mano veiklos. Kūryba nėra pastangos nukopijuoti kažkokį jau duotą, paruoštą, amžiną platonišką modelį. Kopijuoja tik amatininkai. Menininkai kuria.

Tai meno kaip laisvos kūrybos doktrinos esmė. Manęs nedomina, ar ji teisinga, domina tik, kaip tikslų ar idealų, kaip kažko, kas neatrandama, bet išrandama samprata tampa dominuojančia Vakarų minties kategorija. Šitaip susiformuoja pažiūra, kad gyvenimo tikslas nėra nepriklausomai ir objektyviai egzistuojantis dalykas, kurio žmonės gali ieškoti tarsi užkastų lobių, o šie, — atras juos kas ar ne, — egzistuoja patys savaime; gyvenimo tikslas imamas suvokti kaip tikslinga veikla, turinti formą, kokybę, kryptį; tai ne

kažkas padaryta, bet darymas ar kūrimas, neegzistuojantis savaime ir iš tikrųjų nesuprantamas atitrauktai nuo tų, kurie daro, kuria, išranda, kurių veikla tai yra. Būtent ši samprata įėjo į Europos socialinį ir politinį gyvenimą ir išstūmė senąjį idealą, pagal kurį politinė veikla vertinama remiantis jau egzistuojančiais visuomeniniais standartais, kurie yra objektyvi pasaulio sudedamoji dalis ir kuriuos aiškiai suvokia akylesnis žmogus, — nesvarbu, ar jis specialistas, ar šiaip išminčius, ir kaip tik dėl šito įžvalgumo jis iš tikrųjų buvo vadinamas išminčiumi arba žinovu. Žmogaus tikslas dabar — bet kuria kaina realizuoti savo asmeninę viziją; jo didžiausias nusikaltimas yra išduoti savo, tik jam vienam priklausantį vidinį tikslą. Jam nė motais, koks gali būti šitos vizijos poveikis kitiems; jis turi būti ištikimas savo vidinei šviesai; tai yra viskas, ką jis žino, ir viskas, ką jis turi žinoti. Menininkas yra tik labiau įsisąmoninęs savo pašaukimą; taip pat ir filosofas, švietėjas, valstybės veikėjas; tačiau tai būdinga kiekvienam žmogui.

Profesionalaus išminčiaus, žmogaus, kuris įsisavinęs kokios nors tikrovės srities žinias ir gali taip vadovauti jūsų žingsniams, kad jie su ta tikrove nekonfliktuotų, asmenybė pradeda blankti prieš romantiško herojaus asmenybę. Herojui nebūtina nei protingumas, nei vidinė harmonija, jis gali nebūti ir įtakingas savo kartos vadovas. Jis gali būti kaip Beethovenas (kurio paveikslas labai veikė romantikus) — žiaurus, nemokša, beturtis, vilkėti purvinais drabužiais, būti tolimas nuo pasaulio, nesusivokti praktiniuose reikaluose, blogai elgtis, būti grubus, bjaurus santykiuose su kitais žmonėmis, tačiau jis yra šventa būtybė, nes visiškai atsidavęs idealui; jis gali mesti iššūkį pasauliui ir tūkstančiais būdų gali pelnyti neapykantą bei nepopuliarumą, gali laužyti visuomenės, politikos, religinio gyvenimo taisykles; tačiau vieno dalyko jis niekada negali daryti — tai parsiduoti miesčionims. Jeigu jis sueis į kompromisą su savo

vidine vizija, atsisakys to, ką jis laiko savo pašaukimu, — meno ir mokslo vertybių kūrimo, gyvenimo pagal tikrąją paskirtį, — ir visa tai išduos už turtą, populiarumą, už aukštą padėtį visuomenėje, už komfortą, malonumus, vidinę arba išorinę harmoniją, pasiekiamą abejonių ir vidinio nerimo savyje užslopinimo kaina, tai jis bus išdavęs šviesą ir amžiams pasmerktas. Nėra jokio skirtumo, ar žmogus savo vidine šviesa šviečia kitiems, ar ne; nesvarbu, ar jis tam idealui tarnauja sėkmingai; tarnauti jis privalo, net jeigu ir apsijuoktų, net jei visa tai, ką jis daro, baigtųsi nelaimingai. Iš tikrųjų šitokia nesėkmė laikoma moraliai nepalyginamai aukštesnė už daugelį šio pasaulio sėkmių, netgi už menininko sėkmę, nebent pastaroji yra vaisius aklo ir išskirtinio tarnavimo tam, ką žmogus pažįsta kaip savo pašaukimą, ką jam daryti liepia jo vidinis balsas.[3]

Tai yra požiūris, kurį Fichte ir Friedrichas Schlegelis, o tam tikra prasme ir Byronas įspaudė savo amžininkų vaizduotėje, tai naujas Schillerio Karlo Moro, Kleisto herojų, iš dalies Ibseno stiprių, vienišų, gyvenimui iššūkį metančių asmenybių *Weltanschauung*. Tai iš esmės vokiška ar bent jau šiaurietiška koncepcija, kurios ištakų galbūt galima ieškoti tokių žmonių kaip Eckhartas ar Boehme misticizme, galingą išraišką ji įgyja reformacijos ideologijoje, o galbūt jos ištakas rastume ir leisdamiesi dar toliau į praeitį, į klajojančias teutonų gentis, kurios savus papročius nešė iš rytų į vakarus ir iš šiaurės į pietus, nepaisydamos Romos imperijos ir Romos bažnyčios universalių teisinių sistemų, primesdamos savo gentinius papročius, *consuetudines* (kaip juos vadino romėnai), tautų teisei — *jus gentium,* — bendrai visiems žmonėms arba bent jau jų didžiajai daugumai. Genties papročiai yra jos individualybės išraiška, tai ir *yra* pati gentis, tai, kas ją lydi jos klajonių metu ir kas savo valiai palenkia visa, kas jai priešinasi. Fichte's „aš" yra aktyvus kuriantis principas, savo asmenybę primetantis jam

besipriešinančiam negyvos gamtos pasauliui — formos laukiančiai žaliavai, — o ne kažkam, kuo, kaip kiekvienas savaip mokė stoikai, tomistai, prancūzų filosofai materialistai, Shaftesbury ar Rousseau, reikia sekti, ką reikia imituoti, garbinti arba paklusti, kas yra išmintinga, viską gydanti ir viską išmananti jėga, prieš kurią maištaudamas žmogus tik kenkia sau.

Fichte's žmogaus kaip demiurgo, savo autonomišką valią primetančio negyvajai materijai, koncepcija, vėliau taip įnirtingai dramatizuota Carlyle'io ir Nietzsche's, tuo pačiu metu yra tiek naujo revoliucinio požiūrio išraiška, tiek ir jo simptomas. Vieningą Europos pasaulį tai sudaužė į gabalus. Kiekviena atskira būtybė, individas, grupė, kultūra, tauta, bažnyčia, — viskas, ką tik įmanoma identifikuoti kaip „individualybę", — dabar siekia savo nepriklausomų tikslų. Nepriklausomybė — sugebėjimas pačiam nusistatyti veiklos kryptį — tampa didele vertybe, kaip kadaise tarpusavio priklausomybė. Protas vienija, o valia — savarankiškas apsisprendimas — skaldo. Jei aš esu vokietis, tai siekiu vokiškų vertybių, kuriu vokišką muziką, iš naujo atradinėju senus vokiškus įstatymus. Aš puoselėju savyje viską, kas mane praturtina ir daro tokį išraiškingą, visapusišką ir tikrą vokietį, kokiu tik man įmanoma tapti. Jei aš esu kompozitorius, tai iš paskutiniųjų, kiek tik pajėgiu stengsiuosi iš savęs daryti kompozitorių, visus gyvenimo aspektus pajungti šiam vieninteliam šventam tikslui, kuriam jokia auka negali būti per didelė. Tai yra tikriausia romantinio idealo išraiška. Senosios nuostatos išnyko per naktį. Koks yra bendras gyvenimo idealas? Pati sąvoka prarado svarbą: su elgesiu susiję klausimai neturi atsakymų, nes jie toliau nebesuvokiami kaip klausimai. Jeigu aš klausiu „Ką turėčiau daryti?", „Kas gera ir kas naudinga?", „Ar visos mano vertybės yra viena su kita suderinamos?", — atsakymas glūdi ne pažinime, suvoktame kaip refleksija, bet pačiame

veiksme. Aš įsižiūriu į save, ir „save realizuoju" pagal savyje randamus tikslus, pagal savo vidinio balso įsakymus — balso, kuris prabyla į kiekvieną jo besiklausantį žmogų. Ar mano vertybės viena su kita suderinamos? Tikriausiai ne. Pažinimas yra galutinis tikslas; galbūt ramybė ir laimė — taip pat; tačiau kai kurių lemtingų faktų pažinimas gali pakenkti mano ramybei ir laimei. Jei taip, tai išeities nėra: aš esu pasmerktas dviejų nesuderinamų idealų kolizijai. Teisingumas ir gailestingumas yra nesuderinami, tačiau aš privalau siekti jų abiejų; privalau, nes neturiu pasirinkimo: paneigti vieną iš jų — vadinasi, arba meluoti, arba nusidėti vidinei šviesai.

Suvokti, kokios yra tos vertybės, reiškia pripažinti, kad jos yra absoliučios ir nesuderinamos. Tad tragedija įžengia į gyvenimą kaip jo esminė dalis, ne kaip kažkas, ką galima racionaliai sureguliuoti; tikėtis pašalinti tragizmą — tai tik save apgaudinėti, būti lengvabūdiškam, nusigręžti nuo tiesos; o tai yra žmogaus vientisumo išdavimas, sykiu ir baisiausias nusikaltimas — apgalvota moralinė savižudybė. Tatai veikia ir mano santykius su kitais: aš turiu savo idealą, kuriam paskiriu savo gyvenimą, o jūs turite kitą; mūsų gyvenimai yra suprantami tik kiekvieno iš mūsų vidinio modelio požiūriu; jei šitie idealai imtų kirstis, tai mums būtų nepalyginamai geriau stoti dvikovon, kurioje vienas iš mūsų galėtų užmušti kitą arba žūtume abu, bet nenusižengtume savo įsitikinimams. Aš jus daug labiau gerbiu už tai, kad kovojate už savo idealą, kurio neapkenčiu, o ne už kokį nors kompromisą, susitarimą, pastangas išvengti atsakomybės prieš savąjį aš. Šitaip prieiname garbingo priešo idėją, — priešo, kuris nepalyginamai kilnesnis už taikų, geraširdį miesčionį ar bailų draugą. Visi tikslai lygūs; tikslai yra tokie, kokie jie yra, žmonės siekia to, ko jie siekia, ir niekaip neįmanoma sukurti objektyvių hierarchijų, kurios būtų pagrįstos visiems žmonėms ir visoms kultūroms. Vie-

nintelis principas, kurio privaloma laikytis, yra tai, kad kiekvienas žmogus turi būti ištikimas savo tikslams, net jei už tai reikėtų mokėti kančiomis ir mirtimi. Tai romantiško idealo išraiška pačia tikriausia ir fanatiškiausia jo forma.

Paskutiniai šimtas penkiasdešimt metų tam tikra prasme buvo scena konfliktų ir sąveikos tarp senųjų universalių idealų, pagrįstų protu bei pažinimu, ir naujo romantiškojo idealo, sulydyto iš meninės kūrybos idėjos bei organiško troškimo siekti saviraiškos ir įtvirtinti save arba troškimo pasiaukoti, kaip atvirkštinės to paties reiškinio formos. Kai dabar žvelgiame į romantinį idealą, po visa to, ką jis padarė gero ir blogo, jis atrodo lygiai toks pat švytintis, kiek ir tamsus. Viena vertus, jis žymi naujo estetinio idealo gimimą, pagarbą vientisumui kaip tokiam. Idealizmas (žodis, šiuolaikinę reikšmę įgijęs tik vykstant šitai idėjų revoliucijai), kuris iki XVIII a. buvo traktuojamas kaip jaudinantis, tačiau nesubrendęs ir juokingas reiškinys ir nepalankiai priešpriešinamas praktiškajam sveikam protui, XIX a. pradžioje įgijo savo absoliučią vertę, kurią mes lig šiol gerbiame: pavadinti žmogų idealistu — reiškia pasakyti, kad nors jo tikslai mums galbūt atrodo absurdiški ar net atstumiantys, tačiau jei jo poelgiai nesavanaudiški ir jis pasiruošęs aukotis dėl principo ir aiškiai nepaisydamas savo materialinių interesų, mes jį laikome vertu didelės pagarbos. Tai yra visiškai modernus požiūris, ir kartu su juo eina ta aukščiausia vertė, kuri teikiama kankiniams ir mažumoms. Senesnis požiūris šventai gerbė tik kankinius, mirusius už tai, kas buvo laikoma tiesa; mažumos buvo gerbiamos tik tokiu atveju, jei jos persekiojimus kentėjo už tikrąjį, o ne už bet kokį tikėjimą; svarbu, kad būtų kovojama už bet kokius įsitikinimus, už bet kokį principą, jei tik pakankamai geras jo motyvas, t. y., jei jis pakankamai nuoširdus ir gilus.

Reiškinys, kurį aš stengiuosi aprašyti, faktiškai yra sekuliarizuota krikščionybė, krikščioniška pasaulėžiūra, išver-

sta į individualistinių, moralinių ar estetinių sąvokų kalbą: nuostata, jausmo kokybė — ta pati, bet jų pagrindai ir jų turinys — pasikeitė. Krikščionybė kaip priešpriešą nesėkmei šiame pasaulyje regėjo palaimą po mirties arba (jos platoniškos mistinės formos) nesėkmę šešėlių ir regimybės pasaulyje priešpriešino amžinam džiaugsmui tikrajame pasaulyje, kuriame kasdienis gyvenimas yra tik apgaulingas vaizdinys. Romantinis požiūris sėkmę smerkia kaip vulgarią ir amoralią, — nes jos rūmas dažnai statomas ant idealo išdavystės pamatų, darant niekingus sandėrius su priešu. Atitinkamai labai vertinamas maištavimas dėl maištavimo, idealizmas, nuoširdumas, motyvo grynumas, priešinimasis bet kokiai nelaimei, kilnus pralaimėjimas. Visa tai yra priešprieša realizmui, pasaulietiškai išminčiai, apskaičiavimui ir jų visų teikiamam atpildui — populiarumui, sėkmei, valdžiai, laimei, ramybei, kuri įgyta už moraliniu požiūriu pernelyg aukštą kainą. Tai yra herojiškumo ir kankinystės doktrina, kaip priešprieša harmonijos bei išminties doktrinai. Ji įkvepianti, drąsi, puiki, bet ir grėsminga. Kaip tik pastarąjį aspektą aš noriu pabrėžti.

Jaudinanti Beethoveno asmenybė, savo palėpėje varge ir kančiose kurianti nemirtingus kūrinius, nuosekliai užleidžia vietą kitai figūrai — Napoleonui, kurio menas yra formuoti valstybes ir tautas. Jei savęs realizavimo siekiama kaip aukščiausio tikslo, tai ar tuomet negali būti, kad pasaulio perkūrimas smurtu ir pasitelkiant tam tikrą kvalifikaciją pats savaime yra tam tikras taurus estetinis aktas? Žmonės arba turi kūrybinį genijų, arba ne; tie, kurie jo neturi, privalo traktuoti kaip savo likimą, kaip tikrai didelę privilegiją, jeigu juos formuoja ar gniuždo tie, kurie genialūs. Kaip menininkas derina spalvas, o kompozitorius garsus, taip politinis demiurgas savo valią nukreipia į žaliavą — į vidutinybę, į neapdovanotus gabumais žmones, dažniausiai nenumanančius juose slypinčių galimybių, ir sukuria iš jų

puikų meno kūrinį — valstybę, armiją ar kokią nors didelę politinę, karinę, religinę ar teisinę struktūrą. Tai gali būti kančių priežastis, bet kaip ir disonansai muzikoje, jos būtinai reikalingos harmonijai bei visumos efektui. Šitų didžiulių kūrybinių operacijų aukos privalo būti ramios ir išties justi palaimą, kai įsisąmonina, kad jos šitaip pakylėjamos į aukštumą, kurios savo pastangomis dėl savo žemesnės prigimties niekada nebūtų pasiekusios. Šitaip pateisinami veiksmai, kurie senesnės moralės požiūriu galėtų būti pavadinti brutaliu kišimusi, imperializmu, žmonių naikinimu ir žalojimu nugalėtojo, valstybės, ideologijos ar rasės genijaus išaukštinimo vardan.

Nuo čia tik vienas mažas žingsnis iki kraštutinio nacionalizmo ir fašizmo. Kai tik padaroma prielaida, jog gyvenimas turi būti sukonstruotas taip, kad būtų panašus į meno kūrinį, kad taisyklės, kurios taikomos dažams, garsams ar žodžiams, taip pat galioja ir žmonėms, kad į žmones galima žiūrėti kaip į „žmogiškąją medžiagą", plastinę priemonę įkvėpto kūrėjo valiai įgyvendinti, — išsyk atmetama samprata, jog kiekvienas individas yra nepriklausomas idealų ir siekių šaltinis — savaime tikslas. Šita bauginanti išvada plaukia iš tų pačių prielaidų kaip ir romantiškosios dorybės — didžiai vertinama kankinystė, maištingumas, vientisumas, pasišventimas savo idealams — dėl kurių buvo sulaužyti seni universalūs dėsniai. Kaip žiauri griaunanti jėga į Vakarus slinko genties papročiai, tai, kas išimtinai priklauso frankams ir lombardams ir kas nepaklūsta aukštesnio lygio principams, bendriems ne tik šiai, bet ir kitoms gentims, ne tik šiam žmogui ar civilizacijai, bet ir praeities ar ateities žmonėms bei civilizacijoms. Jei vertybės neatrandamos, bet sukuriamos, jei tas, kas tinka menui (ir galbūt vien tik menui), žymiai plačiau taikytina žmonių tarpusavio santykių sferai, tuomet kiekvienas išradėjas privalo stengtis realizuoti savo išradimą, kiekvienas mistikas — įteigti savo

viziją kitiems, kiekviena tauta — primesti kitiems savo siekį, kiekviena civilizacija — savo vertybes. Dėl to kyla visų karas prieš visus ir Europos santarvei ateina galas. Iracionalios jėgos dabar jau labiau vertinamos nei racionalios, nes kas negali būti kritikuojama ar apskundžiama, tas atrodo esą labiau įtaigu, negu tai, ką gali išanalizuoti protas. Gilūs, tamsūs meno, religijos ir nacionalizmo šaltiniai, kadangi jie tamsūs, nepasiduoda tyrinėjimui ir išnyksta intelektualinėje analizėje, todėl jie traktuojami ir dievinami kaip transcendentiniai, neliečiami, absoliutūs.

Man galima paprieštarauti, kad industrializmas, iškilęs drauge su nacionalizmu ir kaip jo elementas, yra ne griaunanti, bet vienijanti jėga; juk prekyba ir pramonė esą laužo nacionalines užtvaras ir vienija. Tačiau istoriniu požiūriu yra toli gražu ne taip. Industrializmas pažadino ir apginklavo tautiškai sąmoningas viduriniąsias klases bei sukėlė jas prieš kosmopolitinę elito valdžią Europoje. Nacionalizmas yra maitinamas industrializmo, bet gali augti ir be jo. Po 1914 metų, po Hitlerio ir Nassero, po Afrikos pabudimo ir po dar mažiau tikėtinų įvykių — Izraelio valstybės iškilimo bei Budapešto sukilimo — koks protingas stebėtojas galėtų vis dar laikytis įsikibęs senosios tezės, kad nacionalizmas yra iškilusio kapitalizmo produktas ir menksta su jo žlugimu? Tik ne marksistai, bent jau ne tie, kurie šiandien turi valdžią; užvis mažiausiai tą patvirtina jų praktika. Tuomet iš kur šitie pražūtingi įsitikinimai kilo?

V

Nuvalkiota yra tiesa, kad Europos istorija — tai dialektika tarp noro įtvirtinti viešąją tvarką ir individualios laisvės geidimo. Tvarkos ieškojimas — tai savotiška baimė susidurti su stichija, mėginimas sienomis ir gyvatvorėmis atsi-

tverti nuo chaoso, atsiradusio dėl valdymo stokos, nuo tradicijų, papročių bei priimtų gyvenimo taisyklių silpnėjimo; tai pastangos išsaugoti laiptų turėklus, kurie žmonėms reikalingi kaip apsauga, kad nenugarmėtų į bedugnę, kad juos sujungtų su praeitimi ir nurodytų kelią į ateitį. Kai institucijos pernelyg sustingusios ir trukdo augimui, tvarka virsta prievarta, o jos dievinimas — savęs mulkinimu; anksčiau ar vėliau jas sugriauna beveik fiziologinis troškimas gyventi, judėti, kurti, naujovių ir pokyčių poreikis. Romantizmas buvo kaip tik toks iššūkis moralinei ir politinei struktūrai, tapusiai dusinančiais tramdomaisiais marškiniais; galiausiai ta struktūra ėmė irti, o vieną gražią dieną pradėjo sproginėti vienoje šalyje po kitos. Kaip visos revoliucijos, romantizmas atskleidė naujas tiesas, suteikė žmonėms įžvalgą, kuri jų niekada visiškai neapleis, atnaujino senas institucijas ir nuėjo pernelyg toli bei privedė prie deformacijų, ekscesų, prie savos tironijos ir savų aukų. Tos deformacijos pernelyg pažįstamos: mūsų karta už tai yra sumokėjusi labai didelę kainą, galbūt didesnę, negu ta, kurią kokia nors kita žmonių visuomenė kada nors yra užmokėjusi už dvasinius klystkelius.

Šio maišto priežastys gerai žinomos. Kadaise Richelieu ir Liudviko XIV armijos sumušė ir pažemino didelę Vokietijos gyventojų dalį, užgniaužė natūralų naujos protestantiškojo Renesanso kultūros vystymąsi šiaurėje. Šimtmečiu vėliau vokiečiai sukilo prieš negyvą Prancūzijos ranką kultūros, meno ir filosofijos srityje ir atsikeršijo, pergalingai kontratakuodami Švietimą. Šio puolimo forma buvo individualizmo, nacionalizmo ir istoriškumo išaukštinimas kaip priešprieša universalumui ir amžinumui; tai buvo žavėjimasis genijumi, tuo, kas nepaaiškinama, visas taisykles ir susitarimus griaunančios dvasios šuolio, individualaus herojaus, milžino, esančio virš ir už įstatymo ribų, garbinimas ir puolimas prieš didžiulę nuasmenintą tvarką su jos

nesulaužomais įstatymais ir aiškiu funkcijos nustatymu kiekvienam žmogui, kiekvienai grupei, klasei ir tikslui, — prieš tai, kas buvo būdinga klasikinei tradicijai ir giliai įsišakniję Vakarų pasaulio tiek bažnytiniame, tiek pasaulietiniame gyvenime. Įvairovė vietoj vienodumo, įkvėpimas vietoj išbandytų ir patikrintų taisyklių bei tradicijų, tai, kas neišsemiama ir neapibrėžta, vietoj saiko, aiškumo, loginės struktūros, vidinis gyvenimas ir jo išraiška muzikoje, nakties ir iracionalizmo dievinimas, — šitaip vokiečių nesutramdoma dvasia lyg gaivus vėjas įsiveržė į tvankų prancūzų oficialiųjų visuomenės gyvenimo normų kalėjimą. Didysis pažemintų vokiečių maištas prieš negyvą ir viską niveliuojantį pedantišką prancūzų mąstymą ir skonį XVIII a. viduryje iš pradžių gaivinančiai veikė meną ir meno, religijos, žmonių asmeninių santykių bei individualios moralės supratimą. Paskui potvynį primenanti jausmo banga išsiveržė iš savo krantų, užliejo kaimynines politinio ir socialinio gyvenimo sritis, jas tikra to žodžio prasme nuniokodama. Pačias skausmingiausias tikslo siekimo formas imta laikyti tinkamesnėmis negu taikios derybos, sustojimas pusiaukelėje. Pradėta aukštinti ekstremizmą, konfliktą ir karą.

Mažai kas suvaidino tokį lemtingą vaidmenį žmonijos minties ir veiklos istorijoje, kaip didžiulės lakios vaizduotės analogijos, perkeltos iš vienos sferos, kurioje tam tikras principas taikytinas ir pagrįstas, į kitas sferas, kur jis gali turėti jaudinantį ir transformuojantį poveikį, tačiau kur jo pasekmės gali būti teoriškai klaidingos ir praktiškai pražūtingos. Taip atsitiko su romantizmo sąjūdžiu ir jo nacionalistinėmis implikacijomis. Herojišką individą, laisvą kūrėją imta tapatinti ne su apolitišku menininku, bet su žmonių lyderiais, linkusiais kitus pajungti savo nepalaužiamai valiai, arba su klasėmis, rasėmis, judėjimais ar tautomis, siekiančiomis įsitvirtinti kitų sąskaita ir savo laisvę prilyginan-

čiomis sunaikinimui visko, kas joms priešinasi. Ta mintis, kad laisvė ir valdžia yra tapačios, kad būti laisvam reiškia išsilaisvinti nuo visko, kas stovi jūsų kelyje, — tai sena idėja, kurią romantikai pasigriebė ir neprotingai išpūtė. Dar tipiškesnis romantizmui yra nesveikai egocentriškas tūpčiojimas prieš savo tikrąją vidinę esmę, savo asmeninių jausmų, savo kraujo sudėties, savo kaukolės formos, savo gimimo vietos adoravimas, visa tai iškeliant kaip priešybę tam, kas bendra su kitais žmonėmis, — protui, universalioms vertybėms, susiliejimo su žmonija jausmui.

Hegelio ir Marxo neoracionalizmas tam tikra prasme mėgino pasipriešinti romantikų nežabotam subjektyvizmui ir savęs garbinimui, bandydamas atskleisti objektyvius negailestingų istorijos jėgų kriterijus, žmogaus dvasios evoliucijos arba gamybinių jėgų ir gamybinių santykių augimo dėsnius. Tačiau jie patys pakankamai buvo paveikti romantizmo, kad pažangą traktuotų kaip vienos visuomenės grupės pergalę prieš likusią visuomenės dalį, kuri absorbuojama. Hegeliui pažangą ir žmogaus dvasios išlaisvinimą sudaro proto triumfas, įkūnytas valstybėje, iškylančioje virš kitų žmonių organizavimo formų, istoriškai susiklosčiusių tautų pergalė prieš neistorines tautas, vokiškos kultūros pergalė prieš kitas, o Europos kultūros pergalė — prieš „atgyvenusias" žmonijos kultūras, pavyzdžiui, prieš „mirusią" Kinijos civilizaciją arba barbariškas slavų tautas. Be konfliktų, kovos, nesantaikos (kaip teigia Hegelis) pažanga nutrūksta, įsivyrauja stagnacija. Panašiai teigia Karlas Marxas: proletarai išsilaisvinti gali tik pajungdami savo priešus, su kuriais jie, *ex hypothesi*, neturi nieko bendra. Pažanga — tai savęs teigimas, užkariavimas erdvės, kurioje subjektas, pašalindamas (arba absorbuodamas) visa, kas jam trukdo, — ir gyva, ir negyva, — gali laisvai vystytis ir kurti. Hegeliui tai tauta, organizuota kaip valstybė. Marxo nuomone, tai klasė, organizuota kaip revoliucinė jėga. Abiem atvejais

daugybė žmonių turi būti paaukota ir sunaikinta tam, kad triumfuotų idealas. Galutinis žmonijos tikslas galbūt ir yra santarvė, bet ją pasiekti galima tik per karą ir dezintegraciją. Kelias gali atvesti į žemiškąjį rojų, tačiau jis nuklotas priešų kūnais, dėl kurių nereikia lieti ašarų, nes teisinga ir klaidinga, gera ir bloga, sėkmė ir nesėkmė, protas ir kvailystė — visa tai galiausiai nulemta objektyvių istorijos tikslų, istorijos, kuri „pasmerkė" pusę žmonijos — neistorines tautas, atgyvenusių klasių narius bei žemesnes rases — tam, ką Proudhonas vadino „likvidavimu", o Trockis apibūdino ne mažiau vaizdinga fraze kaip istorijos šiukšlyną.

Vis dėlto romantinis humanizmas — ta pati nesutramdoma vokiečių dvasia — mums suteikia esminę įžvalgą, kurios mes lengvai neužmiršime. Pirma, vertybių kūrėjas yra pats žmogus ir dėl to jis negali būti naikinamas to, kas už jį aukščiau, vardu, nes nėra nieko aukštesnio; būtent tai turėjo galvoje Kantas, apie žmogų kalbėdamas kaip apie tikslą savyje, o ne kaip priemonę kokiam nors tikslui. Antra, visuomenės struktūros ne tik sudarytos iš žmonių, bet ir žmonėms; ir kai jos jiems nebetarnauja, tai turi pasitraukti. Trečia, žmonės negali būti naikinami nei dėl abstrakčios idėjos, kad ir kokios didingos, tokios kaip pažanga, laisvė ar humaniškumas, nei dėl institucijų, nes nė viena iš jų pati savaime neturi jokios absoliučios vertės ta prasme, kad visa, ką jos turi, joms suteikia žmonės, kurie vieninteliai daiktus gali padaryti vertingus ir šventus; vadinasi, pastangos joms priešintis arba jas pakeisti niekuomet nėra sukilimas prieš dieviškuosius įsakymus, sukilimas, už kurį turi būti baudžiama sunaikinimu. Ketvirta, — ir tai seka iš visa kita, — blogiausia iš visų nuodėmių yra žmonių suniekinimas ir pažeminimas dėl kažkokio prokrustiško modelio, į kurį jie turėtų būti stumiami prieš savo valią, modelio, kuris turi kažkokią objektyvią galią, nepriklausomą nuo žmogaus aspiracijų.

Iš romantizmo sąjūdžio paveldėta žmogaus koncepcija mūsų sąmonėje lieka iki šių dienų; tai yra kažkas, ko mes Europoje neatsisakėme, nepaisant visko, ką žmonija išgyveno. Todėl kai Hegelis ir Marxas neišvengiamą nuosprendį pranašavo visiems, kurie metė iššūkį istorijos eigai, jų grasinimai buvo pavėlavę. Hegelis ir Marxas, kiekvienas savaip, žmonėms stengėsi pasakyti, kad jiems tėra vienintelis kelias į laisvę ir išsigelbėjimą, — tas, kurį pasiūlė istorija ir kuris įkūnija kosminį protą; kad jei kam nepasisekė prisitaikyti ar suprasti, jog racionalumas, interesas, pareiga, valdžia, sėkmė ilgainiui sutampa vienas su kitu ir pasidaro tolygūs moralei bei išminčiai, tai juos sunaikins „istorijos jėgos", kurioms mesti iššūkį būtų kvaila savižudybė. Bet ši metafizinio bauginimo linija pasirodė visiškai neveiksminga. Per daug žmonių buvo pasiruošę ginti savo principus net prieš tą nenugalimą jėgą, kurios padedamas Marxas kėsinosi juos sunaikinti. Pavienių žmonių idealai, jeigu jiems ir nebūtų pripažinta jokio objektyvaus pagrįstumo, buvo verti pagarbos, net didžios pagarbos. Dėl ištikimybės idealui, iš nesugriaunamos pagarbos tam, ką pats žmogus, kad ir kokie būtų jo motyvai, laiko tikra ar teisinga, jis dabar buvo pasiryžęs stoti prieš gausiausius batalionus, net ir tuomet, jei šie būdavo vadinami paslaptinga istorijos ar pačios tikrovės jėga. Žmonių jau nebūtų pavykę įtikinti, kad Don Kichotas nebuvo tik kvailas, nepraktiškas ir senamadiškas (šito niekas ir neneigė), bet kad jis dar ir piktavalis bei sugedęs, nes ignoravo savo tautos, rasės, klasės istorinę padėtį ir metė iššūkį pažangos jėgoms. Žmonės sukildavo, kaip visais laikais, ir tapdavo kankiniais dėl savo įsitikinimų. Jais buvo žavimasi, kartais jais žavėdavosi net tie, kurie juos žudė. Jie buvo kankinami ir mirė dėl principų, kurie — bent jau jie tuo tikėjo — buvo visuotiniai ir jungė visus žmones bei sudarė dalį žmogaus esmės, dėl kurios žmonės teisingai ir buvo vadi-

nami žmonėmis. Jie negalėjo tų principų sulaužyti, nejausdami, kad praranda visas teises į žmonių pagarbą. Jie negalėjo tų principų išsižadėti ir ramia sąžine žvelgti kitiems į akis. Dėl tos priežasties, kai 1940 metais vokiečių vadai kreipėsi į nugalėtąsias tautas ragindami jas mąstyti realistiškai, gana įtikinamai teigdami, esą pasipriešinimas beprasmis, ateinanti nauja tvarka, ir toji nauja tvarka pakeisianti pasaulio vertybes; tie, kurie priešinasi, būsią ne tik sunaikinti, bet vėlesnių kartų, kurias neišvengiamai veiks nugalėtojų moralė, būsią nurašyti kaip kvailiai bei šviesos priešai, — tokiais argumentais nepavyko palaužti dvasios tų, kurie tikrai tikėjo universaliomis žmogiškosiomis vertybėmis. Vieni įsijungė į pasipriešinimą vardan universalių tiesų, puoselėjamų bažnyčios, įkūnytų tautinėse tradicijose, vardan objektyvaus tiesos pažinimo, kiti kovojo už nė kiek nemažiau šventus siekius, kurie buvo jų individualus ir asmeninis reikalas.

Atsidavimas idealams, nepaisant jų „ištakų", — kartais net neigiant bet kokio šaltinio buvimą, — yra giminingas modernaus egzistencializmo požiūrai, pagal kurią mėginimas ieškoti garantijų moraliniams įsitikinimams beribėje metafizinėje tvarkoje yra ne kas kita, kaip apgailėtinos žmonių pastangos ieškoti pagalbos iš šalies, remtis kuo nors stipresniu už save, pastangos savo veiksmams rasti racionalų pateisinimą — įrodyti, kad tuos veiksmus numato tam tikra objektyvi aukščiausia instancija; pasak egzistencialistų, žmonės taip elgiasi todėl, kad neturi drąsos pripažinti, jog tokia aukščiausia instancija gali ir neegzistuoti, jog jų vertybės yra tokios, kokios yra, jog žmonės kažkam įsipareigoja be jokios priežasties, o gal tik dėl vienintelės iš esmės galimos priežasties, būtent, kad būdami tokie, kokie yra, jie pasirenka kaip tik šį tikslą — nesvarbu, koks jis būtų, — ir tai yra jų galutinis tikslas; kaip tik tai ir reiškia pasirinkimą, ir už to tikslo nėra kito,

o kadangi galutinis tikslas pateisina visa kita, jis pats savaime negali reikalauti pateisinimo. Tokie egzistencialistai yra teisėti palikuonys to humanistinio romantizmo, kuris skelbia, kad žmogus yra nepriklausomas ir laisvas, tai yra, kad žmogaus esmę sudaro ne sąmonė ir ne įrankių išradimas, bet pasirinkimo galia. Žmonijos istorija, kaip kadaise pastebėjo vienas žymus rusų mąstytojas, neturi libreto: aktoriai privalo improvizuoti savo vaidmenis. Realybė veržiasi pro modelius, pagal kuriuos mes stengiamės ją sutvarkyti, siekdami rasti tikrumą ir ramybę. Pasaulis nėra galvosūkis — mozaika, kurios fragmentus mes bandome sudėlioti iš gabaliukų, žinodami, jog egzistuoja vienas vienintelis piešinys, kuriam tie visi gabaliukai turi tikti. Mes susiduriame su besikertančiomis vertybėmis; dogma, kad jos kažkaip kažkur privalo būti suderintos, — tai tik dievobaiminga viltis; patirtis rodo, kad ji be pagrindo. Mes privalome pasirinkti, o pasirinkdami viena, prarandame kita, ir galbūt negrįžtamai. Jei pasirenkame individo laisvę, tai gali tekti paaukoti tam tikrą organizacijos formą, kuri būtų leidusi pasiekti didesnį efektyvumą. Jei pasirenkame teisingumą, tai galime būti priversti paaukoti gailestingumą. Jei pasirenkame pažinimą, tai galime paaukoti nekaltumą ir laimę. Jei pasirenkame demokratiją, tai galime paaukoti jėgą, kurią suteikia militarizacija ir paklusnios hierarchijos. Jei pasirenkame lygybę, tai galbūt paaukojame tam tikrą individo laisvės laipsnį. Jei pasirenkame kovą už savo gyvenimą, tai galime paaukoti daug civilizacijos vertybių, kurioms sukurti mes įdėjome tiek daug darbo. Nepaisant to, žmogaus garbė ir išdidumas slypi fakte, kad būtent jis pats pasirenka, o ne jį kažkas kitas renkasi, kad jis gali būti savo laimės kalvis (net jei jį dėl šito kartais ir apima baimė ar vienišumo jausmas), kad saugumo ir ramybės jis neverčiamas siekti kaina, kuri jį leidžia įtaisyti į atitinkamą lentynėlę totalitarinės struktūros, siekiančios vienu smū-

giu iš jo atimti atsakomybę, laisvę ir pareigą sau pačiam bei kitiems.

VI

Atrodo, kad ardomoji romantizmo įtaka, pasireiškusi tiek palyginti nepavojingomis XIX a. laisvo menininko chaotiško maišto formomis, tiek grėsmingais bei destruktyviais totalitarizmo pavidalais, bent jau Vakarų Europoje išseko. Vėl pradeda reikštis jėgos, kurios veda į stabilumą ir protą. Bet niekas niekada ligi galo negrįžta į savo išeities tašką; žmonijos pažanga, pasirodo, nėra cikliška, ji juda skausminga spirale, ir net tautos mokosi iš patirties. Kas ryškėja iš neseniai įvykusių masinių naikinimų?[4] Vakaruose imama naujai pripažinti, kad esama tam tikrų universalių vertybių, apie kurias galima pasakyti, kad jos yra konstitutyvios žmonėms. Savo kraštutinėmis formomis — fašizmu, nacionalizmu ir taip pat komunizmu — romantizmas Europoje sukėlė gilų sąmyšį, — ir ne tiek savo doktrinomis, kiek savo pasekėjų veiksmais — trypimu tikrųjų vertybių, kurios, brutaliai nublokštos į šalį, įrodė esančios gyvybingos ir, nelyginant karo invalidai, sugrįžo, kad neduotų ramybės Europos sąžinei.

Kokios tai vertybės? Koks yra jų statusas ir kodėl mes jas turime priimti? Ar ne tiesa, jog, kaip tvirtino kai kurie egzistencialistai ir nihilistiški ekstremistai, nėra žmogiškųjų, o tuo labiau europietiškųjų vertybių? Žmonės tiesiog vienaip ar kitaip įsipareigoja — šiaip sau, be jokios priežasties. Aš pasišvenčiu poeto pašaukimui, o jūs — koriko; čia mano pasirinkimas, o čia — jūsų, ir nerasime jokių objektyvių kriterijų, pagal kuriuos tas pasirinkimas galėtų būti rūšiuojamas, pagal kuriuos mano moralė aukštesnė ar žemesnė už jūsų. Mes renkamės taip, kaip renkamės, tai

viskas, ką galima pasakyti; ir jeigu tai veda į konfliktą ir destrukciją, tai yra pasaulį apibūdinantis faktas, kuris turi būti pripažįstamas taip, kaip pripažįstama gravitacija, kaip kažkas, kas būdinga nepanašioms nepanašių žmonių, tautų ar kultūrų prigimtims. Kad tai nėra pagrįsta diagnozė, matyti jau vien iš to didžiulio pasibaisėjimo jausmo, kurį daugeliui sukelia totalitarizmo kraštutinumai. Tas sukrėtimas rodo, kad egzistuoja vertybių skalė, pagal kurią žmonijos dauguma — ir ypač Vakarų Europos šalyse — iš esmės gyvena ne vien mechaniškai ar iš įpročio, bet vadovaudamiesi tuo, kas savivokos valandėlę atsiskleidžia jiems kaip esminė žmogaus prigimtis.

Kokia ta prigimtis? Fiziniu požiūriu ją nesunku nusakyti: mes manome, kad žmonės privalo turėti tam tikrą fizinę, psichologinę ir nervinę struktūrą, tam tikrus organus, fizinius pojūčius ir psichologines savybes, valią, sugebėjimą mąstyti, jausti, o jeigu kam trūksta pernelyg daug šių savybių, jį derėtų vadinti ne žmogumi, o gyvuliu ar negyvu objektu. Tačiau esama ir tam tikrų moralinių savybių, kurios taip pat giliai įeina į tai, ką mes suprantame kaip žmogiškąją prigimtį. Susidūrę su žmogumi, kuris nesutinka su mumis tiktai dėl gyvenimo tikslų, mieliau renkasi laimę nei pasiaukojimą, pažinimą nei draugystę, mes jį laikome į save panašiu žmogumi, nes jo gyvenimo tikslo sąvoka, argumentai, kuriais jis naudojasi gindamas savo tikslus, ir jo bendras elgesys telpa į rėmus to, ką mes vadiname žmogumi. Bet jei sutinkame žmogų, kuris nepajėgia suprasti, kodėl (imkime garsųjį pavyzdį) jam nevalia sugriauti pasaulio vien tam, kad palengvėtų mažojo pirštelio skausmas, arba žmogų, kuris nuoširdžiai nemato nieko bloga, pasmerkdamas nekaltus žmones, išduodamas draugus ar kankindamas vaikus, tai tuomet mes suprantame, kad su tokiais žmonėmis negalime ginčytis ne vien tik todėl, kad jie mus gąsdina, bet ir todėl, kad mums atrodo, jog jie elgiasi

nežmoniškai, — mes juos vadiname moraliniais idiotais. Kartais juos uždarome į beprotnamį. Jie yra už žmogiškumo ribų taip pat kaip ir gyvūnai, kuriems trūksta minimalių žmonėms būdingų fizinių savybių. Mes remiamės faktu, kad įstatymai ir principai, kuriais mes vadovaujamės, darydami fundamentalaus pobūdžio moralinius ir politinius sprendimus, skirtingai negu teisiniai potvarkiai, yra priimti žmonių daugumos, — bent jau taip buvo didžiausiu rašytinės istorijos laikotarpiu. Mūsų supratimu, jų negalima panaikinti. Mes nežinome tokio teismo, tokios valdžios, kuri tam tikru procesu žmonėms galėtų leisti neteisingai liudyti, malonumo dėlei laisvai kankinti ar žudyti kitus žmones, tokius pat kaip ir jie; mes negalime įsivaizduoti, kad šie universalūs principai ar taisyklės galėtų būti atmesti ar pakeisti; kitaip tariant, mes juos laikome ne mūsų pačių ar mūsų protėvių laisvai pasirinktu dalyku, bet greičiau buvimo žmogumi apskritai, gyvenimo bendrame pasaulyje su kitais, kitų ir savęs paties kaip asmens pripažinimo prielaidomis. Kadangi iš tų taisyklių buvo šaipomasi, mes priversti jas įsisąmoninti.

Tai tam tikras sugrįžimas prie senos prigimtinės teisės sampratos, bet kai kam iš mūsų ji įvilkta į empirinį rūbą, jau nebūtinai paremta teologiniais ar metafiziniais pagrindais. Todėl kalbėti apie mūsų vertybes kaip objektyvias ir universalias — nereiškia sakyti, kad egzistuoja kažkoks objektyvus kodeksas, nuleistas mums iš išorės, nesugriaunamas, nes ne mūsų sukurtas, tai reiškia, kad mes negalime nepriimti šitų pagrindinių principų, nes esam žmonės, taip pat, kaip mes (jei esam normalūs) negalim neieškoti šilumos, o ne šalčio, tiesos, o ne melo, nenorėti, kad kiti pripažintų mus tokius, kokie mes esame, o ne ignoruotų ar nesuprastų. Vieni šių principų yra pagrindiniai, ir kadangi jie seniai bei plačiai pripažinti, mes apie juos linkę galvoti kaip apie universalius etinius dėsnius ir manome, kad tuo-

met, kai žmonės apsimeta jų nepripažįstą, jie arba meluoja ir apgaudinėja save, arba yra praradę moralinės įžvalgos galią ir šiuo požiūriu yra nenormalūs. Kiti tokie kanonai atrodo mažiau universalūs, ne tokie gilūs, ne tokie kritiški, ir juos, pagal mažėjančios svarbos tvarką, vadiname papročiais, konvencijomis, manieromis, skoniu, etiketu; jų atžvilgiu mes ne tik leidžiame nemažus skirtumus, bet ir jų pageidaujame. Iš tikrųjų, į įvairovę mes nežiūrime kaip į mūsų fundamentalios santarvės griovėją; kaip tik vienodumą laikome vaizduotės stygiaus, miesčioniškumo ar, kraštutiniais atvejais, vergijos forma.

Bendri moraliniai — ir taip pat politiniai — mūsų elgesio pagrindai, dar tuo tarpu nesunaikinti karų ir asmenybės degradavimo, kurių liudininkais pastaruoju metu buvome, iškilo kaip žymiai platesnis ir labiau įprasmintas reiškinys, negu kad atrodė per pirmuosius keturiasdešimt šio amžiaus metų. Aš sakau „mūsų" elgesio, turėdamas omenyje Vakarų pasaulio įpročius ir pasaulėžiūrą. Azija ir Afrika šiandien yra verdantys nacionalizmo katilai; taip virė Vokietija ir galbūt Prancūzija dar po to, kai Britanija, Olandija ir Skandinavija jau buvo pasiekusios santykinę pusiausvyrą. Neatrodo, kad žmonija žygiuotų lygiu žingsniu, ir nacionalinio vystymosi krizės ištinka nesinchroniškai. Ir vis dėlto po smarkių paklydimų, kuriuos Europa išgyveno pastaruoju metu, esama sveikimo simptomų: t. y. grįžtama į normalią būseną — prie papročių, tradicijų ir bendriausių gėrio ir blogio sąvokų, kurios mus iš naujo sujungia su graikų, hebrajų, krikščionių ir humanistų praeitimi; toji praeitis transformuota romantinio maišto, bet iš esmės ji grįžta kaip atoveikis jam. Mūsų vertybės šiandien vis labiau panašėja į senus universalius standartus, kurie civilizuotus, nors ir nuobodžius, žmones skiria nuo barbarų, kad ir kokių talentingų. Kai mes priešinamės agresijai ar despotiškiems režimams, naikinantiems laisvę, mes šaukiamės šių vertybių.

Mes šaukiamės jų nė kiek neabejodami, kad tie, kuriems mes kalbame, nesvarbu, kokiame režime jie gyventų, tikrai supranta mūsų kalbą; nes iš visa ko galima spręsti, kad jie iš tikrųjų tą kalbą supranta (jei ir apsimeta nesuprantą). Despotizmo skelbėjai gali išpažinti (gal ir ne visuomet nuoširdžiai), kad žvėriškumai ir represijos, kuriuos jie praktikuoja, yra sumanyti tam, kad tas pačias vertybes stipriau priverstų šviesti naujajame pasaulyje, kurį jie ruošiasi kurti. Jei tai neskamba panašiai į tiesą, tai bent jau yra ne cinizmas, o veidmainystė — pastangos atrodyti doram, duoklė atstatytam humanizmo prestižui.

Kitaip buvo trečiajame ir ketvirtajame mūsų amžiaus dešimtmetyje, kai tiek kairysis, tiek dešinysis totalitarizmas buvo linkęs atmesti humanistines vertybes — gėrį ir blogį kartu — ir nesakė, kaip jie vis dažniau kalba dabar, kad jie joms tarnavo geriau negu mes. Tai man atrodo tikras laimėjimas, didelis žingsnis į tarptautinę tvarką, grindžiamą pripažinimu, kad mes gyvename viename bendros moralės pasaulyje. Tuo turi remtis mūsų viltis.

1959

UTOPINIŲ IDĖJŲ NUOSMUKIS VAKARUOSE

TOBULOS VISUOMENĖS idėja — tai labai sena svajonė, atsirandanti galbūt dėl dabarties blogybių, kurios verčia žmones mėginti suvokti, koks pasaulis būtų be jų — įsivaizduoti tokią idealią būseną, kurioje nebūtų vargo ir godumo, jokio pavojaus nuskursti, baimės, brutalaus darbo ar nesaugumo, — o gal šios utopijos būna tyčia pramanytos kaip satyra, siekiant išjuokti realųjį pasaulį ir sugėdinti tuos, kurie valdo egzistuojančius režimus, ar tuos, kurie per daug nuolankiai jiems paklūsta, o gal tai socialinė fantazija, tiesiog poetinės vaizduotės raiška.

Apskritai Vakarų utopijoms būdingi tie patys elementai: visuomenėje tvyro visiška harmonija, visi jos nariai gyvena taikiai, myli vienas kitą, jiems negresia fizinis pavojus ar koks nors nepriteklius, nesaugumas, smukdantis darbas, pavydas, vilčių žlugimas, jie nepatiria neteisybės ar smurto, gyvena pastovaus, net švelnaus, nuosaikaus klimato sąlygomis, apsupti be galo vaisingos, dosnios gamtos. Daugelio ir gal visų utopijų pagrindinė ypatybė yra tai, kad jos statiškos. Niekas jose nesikeičia, nes pasiektas tobulumas; naujovių ar pasikeitimų nebereikia; juk niekas negali trokšti pakeisti tų sąlygų, kuriose išsipildo visi natūralūs žmogaus norai.

Visa tai remiasi prielaida, kad žmonėms duota tam tikra nesikeičianti prigimtis, kad jie turi tam tikrus universalius, bendrus bei nekintamus tikslus. Kai tik tie tikslai pasiekiami, žmogaus prigimtis visiškai realizuojama. Pati visuotinės realizacijos idėja iškelia tą prielaidą, jog žmonės siekia tų pačių esminių tikslų, kurie visiems visada ir visur yra tapatūs, nes jeigu taip nėra, tai utopija negali būti utopija, — tada tobula visuomenė tobulai visų nepatenkins.

Daugumas utopijų atgręžtos į tolimą praeitį: kartą, seniai seniai, buvo aukso amžius. Taip Homeras kalba apie laiminguosius fajakus arba nekaltuosius etiopus, tarp kurių mielai gyventų Dzeusas, arba apdainuoja Palaimintąsias salas. Heziodas kalba apie aukso amžių, kurį pakeičia vis blogesni amžiai, kol galop nusmunka į tuos visai prastus laikus, kada jis pats gyveno. Platonas savo *Puotoje* kalba apie tai, kad žmonės kadaise, tolimoje ir laimingoje praeityje, buvo rutulio formos, o po to pasidalijo pusiau, ir nuo to laiko kiekvienas pusrutulis bando rasti atitinkamą antrąją pusę, kad kada nors vėl galėtų tapti apskritas ir tobulas. Jis taip pat kalba apie laimingą gyvenimą Atlantidoje, kuri visiems laikams dingusi dėl kažkokių gamtos negandų. Vergilijus kalba apie *Saturnia regna*, Saturno karaliją, kurioje viskas buvę puiku. Hebrajų Biblija aprašo žemės rojų, kuriame buvo sukurti Adomas ir Ieva ir kur jie gyveno be kaltės, laimingi ir ramūs — tai galėjo tęstis visą laiką, tačiau žmogaus nepaklusnumas savo kūrėjui atvedė prie nelaimingos pabaigos. Kai poetas Alfredas Tennysonas praėjusiame šimtmetyje prašneko apie karalystę, „kur nekrenta kruša, nelyja ir nesninga, kur net vėjas niekada garsiai neūžia", jis tęsė ilgą, nenutrūkstamą tradiciją ir gręžėsi į Homero svajonę apie amžiną šviesą viršum vėjų neužpučiamo pasaulio.

Šie poetai manė, kad aukso amžius likęs praeityje, kuri niekada nebesugrįš. Tačiau yra mąstytojų, tikinčių, jog

aukso amžius dar turįs ateiti. Hebrajų pranašas Izaijas mums sako, kad „paskutinėmis dienomis" žmonės „nusikals iš savo kalavijų žagrių ir iš savo iečių pjautuvų, nė viena tauta nebekels kalavijo prieš kitą ir jie nebesimokys daugiau kovoti... tuomet vilkas ganysis su avinėliu ir lūšis gulės su ožiuku... palikta ir nepereinama šalis tyruma džiaugsis ir žydės kaip lelija... o skausmas ir vaitojimas bėgs šalin". Šv. Paulius panašiai kalba apie pasaulį, kuriame nebus nei žydo, nei graiko, nei vyro, nei moters, nei vergo, nei laisvojo. Visi žmonės bus lygūs ir tobuli Dievo akivaizdoje.

Bendra šiuose pasauliuose, — vis tiek, ar jie būtų suvokiami kaip žemės rojus, ar kažkas anapus kapo, — yra tai, kad juose regime statišką tobulumą, kuriame žmogaus prigimtis galiausiai visapusiškai išreiškiama, ir viskas yra ramybės, nekintamumo bei amžinumo būsenoje.

Tas idealas gali įgyti socialines ir politines formas — tiek hierarchines, tiek demokratines. Platono Valstybėje yra griežta, vieninga trijų klasių hierarchija, pagrįsta tvirtinimu, jog žmogaus prigimtis trirūšė, kiekviena iš šių rūšių galinti visai atsiskleisti ir visos drauge sudaryti vientisą, harmoningą visumą. Zenonas Stoikas vaizduojasi anarchistinę visuomenę, kurioje visos protingos būtybės gyvena visiškoje taikoje, lygybėje ir laimėje: jos nesinaudoja jokiomis institucijomis. Jei žmonės protingi, tai jiems nereikia jokios kontrolės; protingoms būtybėms nereikia valstybės, pinigų, teismų ar kokio organizuoto gyvenimo, grindžiamo įstatymais. Tobuloje visuomenėje vyrai ir moterys turi dėvėti vienodus rūbus ir „maitintis prie bendro stalo". Jeigu jie protingi, tai protingi bus ir visi jų norai, kuriuos galima lengvai bei harmoningai įgyvendinti. Zenonas buvo pirmasis utopinis anarchistas, davęs pradžią ilgai gyvavusiai tradicijai, kuri staiga, protarpiais audringai įsisiūbuodama, suklestėjo mūsų laikais.

Graikų pasaulyje sukurta gana daug utopijų po to, kai mieste-valstybėje pasirodė pirmieji žlugimo požymiai. Greta Aristofano satyrinių utopijų Teopompas planavo savo tobulą valstybę. Yra dar ir Euhemero utopija; čia laimingi žmonės gyvena Arabų jūros salose, kur nėra laukinių žvėrių, žiemos, pavasario, kur vien tik amžina, švelni, šilta vasara, kur vaisiai krinta nuo medžių tiesiai žmonėms į burnas ir visai nereikia dirbti. Žmonės gyvena čia amžinos palaimos būsenoje, salose, jūra atskirtose nuo pikto chaotiško žemyno, kuriame žmonės kvaili, neteisingi ir nelaimingi.

Galimas dalykas, būta ir pastangų tas utopijas įgyvendinti. Zenono mokinys Blosijus iš Kumos, romėnų stoikas, tikriausiai skelbė socialinę lygybę, galbūt perėmęs šią idėją iš ankstyvojo komunisto Jambulo. Blosijus buvo apkaltintas tuo, kad įkvėpė komunistinius maištus prieš romėnus, jį atitinkamai tardė, tiksliau „skrudino" senatorių komitete, prikišdami jam griaunamųjų idėjų skleidimą (ar tai nėra panašu į Jungtinėse Valstijose MacCarthy dvasia vykdytus tardymus?). Apkaltinti Blosijus, Aristonikas, Gajus Grakchas; istorija baigiasi Grakcho nukankinimu. Tačiau mano temai šios politinės pasekmės neturi tiesioginės reikšmės. Viduramžiais utopijų tradicija pastebimai sumenksta, galbūt todėl, kad pagal krikščionių tikėjimą žmogus vien savo pastangomis negali pasiekti tobulumo, jį gali išgelbėti vien dieviška malonė — ir išsigelbėjimas negali ateiti, kol žmogus tebegyvena šioje žemėje kaip būtybė, gimusi su prigimtine nuodėme. Joks žmogus negali susikurti pastovios buveinės šioje ašarų pakalnėje, nes mes visi čia tik piligrimai, besistengiantys patekti į ne šios žemės karalystę.

Nuolatinė tema, jungianti visą tiek krikščionių, tiek pagonių utopinę mintį, yra ta, jog kadaise buvusią tobulą žmonių būtį nutraukė kažkokia baisi nelaimė: Biblijoje tai nepaklusnumo nuodėmė — lemtingas uždrausto vaisiaus paragavimas arba Tvanas, arba tai, kad piktieji milžinai

nusiaubė pasaulį, arba žmonės, pasikėlę puikybėn, statė Babelio bokštą ir buvo nubausti. Graikų mitologijoje tobulas gyvenimas taip pat buvo sugriautas kažkokios nelaimės, kaip kad istorijoje apie Prometėją ar Deukalijoną ir Pirą, arba Pandoros skrynią — sudaužoma pirmykštė vienybė, ir visa likusi žmonijos istorija — tai nuolatinės pastangos surinkti daiktan išblaškytas dalis, atstatyti ramybę ir dar kartą atkurti pirmykštę būseną. Pasiekti šį tikslą gali sutrukdyti žmonių kvailumas, piktumas ar silpnumas, o gal tai padaryti neleidžia dievai; bet mūsų gyvenimas, ypač gnostikų mokyme ir mistikos regėjimuose, suvokiamas kaip kankinančios pastangos vėl suvienyti sudužusios tobulos visumos dalis, surinkti tai, nuo ko prasidėjo visata ir į ką ji vėl gali sugrįžti. Tai idėja, lydinti Europos mąstymą nuo pat jo užuomazgų; ji pagrindžia visas senąsias utopijas ir yra labai paveikusi Vakarų metafizines, moralines bei politines idėjas. Šia prasme utopizmas — mintis apie sudužusią vienovę ir jos atstatymą — yra viena iš pagrindinių visos Vakarų minties dalių. Dėl tos priežasties, ko gero, verta pamėginti atskleisti keletą esminių prielaidų, kurios ją, atrodo, pagrindžia.

Leiskite man jas pateikti trijų problemų pavidalu, lyg kokią trikoję taburetę, ant kurios, man atrodo, laikosi svarbiausia politinės Vakarų minties tradicija. Bijau, kad aš labai supaprastinsiu tuos dalykus, bet glausta apybraiža dar nėra knyga, o pernelyg didelis supaprastinimas — drįstu tikėtis — ne visada yra falsifikacija ir neretai padeda išsikristalizuoti problemoms. Pirmasis teiginys yra šis: į visus tikrus klausimus gali būti tik vienas teisingas atsakymas, visi kiti atsakymai neteisingi. Jeigu nėra teisingo atsakymo, tada klausimas negali būti tikras. Bet koks tikras klausimas privalo, bent jau iš principo, būti atsakomas, ir jei taip yra, tai tik vienas atsakymas gali būti teisingas. Nė vienas klausimas, jei jis aiškiai pateiktas, negali turėti dviejų atsakymų, kurie būtų skirtingi ir kartu abu teisingi. Teisingų

atsakymų pagrindas turi būti teisingas; visi kiti galimi atsakymai patys yra klaidingi arba remiasi melu, kuris gali turėti daugybę pavidalų. Tai pirmoji esminė prielaida.

Antroji prielaida ta, jog egzistuoja metodas teisingiems atsakymams atskleisti. Kitas klausimas, ar koks nors žmogus jį žino ir ar iš tikrųjų gali jį žinoti; tačiau tą atsakymą, bent jau iš principo, įmanoma sužinoti, jei jam nustatyti naudojama teisinga procedūra.

Trečioji ir turbūt pati svarbiausia šiame kontekste prielaida yra ta, jog visi teisingi atsakymai mažų mažiausiai turi būti suderinami vienas su kitu. Tai išplaukia iš paprastos loginės tiesos: viena tiesa negali būti nesuderinama su kita tiesa; visi teisingi atsakymai įkūnija tiesą arba yra ja pagrįsti; todėl nė vienas iš teisingų atsakymų, — nesvarbu, ar tai būtų atsakymai į klausimus, kas egzistuoja pasaulyje, ar ką žmonės turėtų daryti, kokie jie turėtų būti, — kitais žodžiais tariant, ar tie atsakymai liestų klausimus, susijusius su faktais, ar su vertybėmis (o mąstytojams, kurie tiki šia trečiąja prielaida, vertybių klausimai tam tikra prasme yra fakto klausimai), — negali kirstis su kitu teisingu atsakymu. Geriausiu atveju šios tiesos logiškai viena kitą sąlygos ir jungsis į vieną sisteminę ir darnią visumą, o blogiausiu atveju jos viena kitai neprieštaraus, kitaip sakant, sudarys harmoningą visumą; todėl, kai jūs rasite visus teisingus atsakymus į esminius žmogaus gyvenimo klausimus ir juos sudėsite krūvon, rezultatas sudarys tokią žinių sumos schemą, kuri reikalinga, kad gyvenimas praktiškai taptų tobulas.

Galimas dalykas, kad mirtingieji negali tokių žinių įgyti. Tam esti įvairių priežasčių. Kai kurie krikščionys mąstytojai teigia, kad pirmapradė nuodėmė žmones daro nepajėgius tokiam pažinimui. O gal mes jau gyvenom tokių tiesų šviesoje Rojaus sode prieš nuodėmės amžių, o paskui ta šviesa mus apleido, nes paragavom pažinimo medžio vaisių, — pažinimo, kuris, kaip bausmė mums, skirtas pasilikti neuž-

baigtas visą gyvenimą žemėje. O galbūt kada nors, prieš arba po kūno mirties, mes visi tą šviesą pažinsime. O gali būti ir taip, kad žmonės niekada jos nepažins; jų protas gali būti per silpnas arba pačioje jų prigimtyje gali glūdėti neįveikiamos kliūtys tokioms žinioms įgyti. Gal tatai gali pažinti tik angelai, o gal tai žino tik Dievas, o jeigu Dievo nėra, tada toks požiūris turėtų būti išreiškiamas pasakymu, jog visuotinių tiesų pažinimas iš principo gali būti suvokiamas, net jeigu nė vienas nėra to pasiekęs ir net nepanašu, jog kada nors kam nors pavyks tai padaryti. Nes atsakymas iš principo turi būti įmanomas sužinoti; jei to nėra, tai klausimai nėra tikri; pasakymas, jog klausimas iš principo neatsakomas, reiškia nesupratimą, kas tai per klausimas, nes suprasti klausimo pobūdį reiškia žinoti, koks atsakymas į jį galėtų būti teisingas, nesvarbu, žinom mes, kad jis teisingas, ar ne. Iš čia išeina, kad turi būti suvokiama visa galimų atsakymų virtinė; vienas joje turi būti teisingas. Kitaip racionaliems tokio tipo mąstytojams racionalus mąstymas baigtųsi neišsprendžiamu galvosūkiu. Jei tai atmeta pati proto prigimtis, galima daryti išvadą, kad visų galimų problemų teisingų sprendimų suma (galbūt begalybė) sudarys tobulą pažinimą.

Leiskit man tęsti šią mintį. Tvirtinama, jog jei mes negalime suvokti kažko tobulo, tai negalime suprasti, ką reiškia netobulumas. Jei, sakykime, mes skundžiamės savo sąlygomis čia, žemėje, nurodydami į konfliktą, vargą, žiaurumą, blogį, — „žmonijos nelaimes, kvailystes, nusikaltimus", — jei, trumpai kalbant, mes pareiškiame, kad mūsų būčiai trūksta tobulumo, tai yra samprata, tik palyginus su tobulesniu pasauliu; tik matuojant spragą tarp jų dviejų mes galim išmatuoti, kiek mūsų pasaulis atsilieka. Nuo ko atsilieka? Mintis apie tai, nuo ko jis atsilieka, ir yra tobulos būsenos idėja. Būtent tai, mano nuomone, ir sudaro pagrindą utopinei minčiai, o išties ir didelei Vakarų minties daliai

apskritai; iš esmės, atrodo, be šios idėjos neįsivaizduojama Vakarų mąstymo tradicija pradedant Pitagoru bei Platonu ir einant toliau.

Šiame kontekste galima paklausti, kur, jei taip iš tikrųjų yra, reikia ieškoti sprendimų; kas tie autoritetai, kurie tiek teoriškai, tiek praktiškai mums gali parodyti teisingą kelią? Tuo požiūriu, kaip ir buvo galima tikėtis, Vakaruose mažai buvo sutariama. Vieni sakė, jog teisingų atsakymų reikia ieškoti šventuose tekstuose arba juos turi pateikti pranašai ar kunigai, kurie yra tam tyčia įgalioti šių tekstų aiškintojai. Kiti neigia apreiškimo, nurodymo ar tradicijos pagrįstumą ir sako, kad tik tikslios žinios apie gamtą duoda teisingus atsakymus, o tos žinios pasiekiamos kontroliuojamu stebėjimu, bandymais, loginių ir matematinių metodų taikymu. Gamta — tai ne šventykla, bet laboratorija, ir hipotezės turi būti tiriamos metodais, kurių kiekviena protinga būtybė gali išmokti, gali juos pritaikyti, perduoti bei patikrinti; šios nuomonės atstovai teigia, kad mokslas gali neatsakyti į visus klausimus, kuriuos mes norim iškelti, bet į tai, ko jis negali atsakyti, joks kitas metodas neduos atsakymo; jis esąs vienintelis patikimas instrumentas, kurį mes turim arba kada nors turėsim. Bet vėl — kai kas mums sako, kad tokius atsakymus žino tik tam tikri asmenys, specialistai: žmonės, apdovanoti mistiniu regėjimu, metafiziniu įžvalgumu ir spekuliatyviąja galia ar moksliniais sugebėjimais, arba žmonės, apdovanoti įgimta išmintimi — išminčiai, aukšto intelekto žmonės. Nors kiti tai neigia ir tvirtina, kad svarbiausios tiesos prieinamos visiems žmonėms; kiekvienas žmogus, kuris įsižiūri į savo širdį ir į savo sielą, supras save ir jį supančią gamtą, žinos, kaip gyventi ir ką daryti, jeigu jis nėra apakintas pražūtingos įtakos kitų žmonių, kurių prigimtis iškreipta blogų institucijų. Rousseau štai ką būtų pasakęs: tiesos reikia ieškoti ne idėjose ar sugadintų žmonių, gyvenančių rafinuotuose miestuose, elgesyje, bet ją

greičiau rasime tyroje paprasto valstiečio arba nekalto vaiko širdyje; iš esmės tam pritarė ir Tolstojus; šis požiūris turi pasekėjų ir šiandien, nepaisant Freudo ir jo mokinių darbų.

Apie tikrojo pažinimo šaltinius beveik nėra tokios nuomonės, kurios aistringai nebūtų laikomasi ir kuri nebūtų buvusi dogmatiškai tvirtinama, apmąstant šią problemą per visą helenistinę ir judėjų-krikščionių tradiciją. Dėl nuomonių skirtumo būta didelių konfliktų, vyko kruvini karai, ir nereikėtų tuo stebėtis, nes buvo manoma, kad žmonijos išsigelbėjimas priklausąs nuo teisingo atsakymo į šiuos klausimus — labiausiai gąsdinančias ir lemtingiausias žmonijos gyvenimo problemas. Aš noriu pabrėžti tai, kad visos pusės sutiko, jog į šiuos klausimus gali būti atsakyta. Tai veda link visuotinio įsitikinimo, jog tie atsakymai — tai tarytum labai giliai paslėptas lobis, ir problema — kaip surasti taką į jį. Arba, naudojant kitą metaforą, žmonijai buvo pateiktos pabirusios galvosūkio-mozaikos dalelės: jei sugebėsi dalis surinkti į vietą, tai susidarys tobula vienovė, kuri yra tikslas ieškant tiesos, dorybės, laimės. Tai, mano nuomone, viena iš daugelio bendrų Vakarų minties prielaidų.

Šis įsitikinimas iš tikrųjų sudarė pagrindą utopijoms, kurios taip paplito Renesanso laikais, XV amžiuje, kai iš naujo atgimė graikų-lotynų klasika. Manyta, jog ten glūdi tiesos, užmirštos per ilgą Viduramžių naktį, užslopintos vienuolių prietarų ar iškreiptos krikščioniškojo tikėjimo amžiais. Naujasis mokymas rėmėsi tikėjimu, kad pažinimas ir tik pažinimas — išlaisvintas žmogaus protas — mus gali išgelbėti. Tai savo ruožtu rėmėsi fundamentaliausiu visų racionalistų teiginiu — kad dorybė yra pažinimas. Šį Sokrato teiginį toliau išvystė Platonas ir jo didžiausias mokinys Aristotelis bei pagrindinės sokratiškosios mokyklos senovės Graikijoje. Platonui pažinimo paradigma savo pobūdžiu buvo geometrinė, Aristoteliui — biologinė; įvairiems mąstytojams Renesanso laikotarpiu ji galėjo būti arba neoplato-

niška ir mistinė, arba intuityvinė ir matematinė, arba organinė ir mechaninė, bet nė vienas neabejojo, kad vien pažinimas teikia dvasinį ir politinį išsigelbėjimą. Man atrodo, jog buvo manoma, kad jei žmonės turi bendrą prigimtį, tai ši prigimtis turi turėti tikslą. Žmogaus prigimtis galėtų būti iki galo išreikšta, jei tik žmogus žinotų, ko jis iš tikrųjų nori. Jei žmogus gali sužinoti, kas pasaulyje yra ir koks jo santykis su tuo, kas yra, bei kas jis pats yra (vis tiek, kaip jis tai beatrastų — kokiu metodu, kokiu pažinimo keliu — rekomenduotu ar tradiciniu), tai jis žinos, kas padės jam realizuotis, kitaip tariant, kas jį padarys laimingą, teisingą, dorą, išmintingą. Pažinti tai, kas žmogų išlaisvins nuo klaidų ir iliuzijų, suprasti visa tai, ko jis, kaip dvasinė ir fizinė būtybė, siekia, ir, nepaisant to, susilaikyti nuo atitinkamo veikimo, vadinasi, būti sutrikusio mastymo — būti iracionaliam ir gal net nesveiko proto. Žinoti, kaip nukreipti savo tikslus, o paskui nebandyti to daryti galiausiai reiškia visai nesuprasti savo tikslų. Suprasti reiškia veikti: tam tikra prasme šie ankstyvieji mąstytojai savo tikėjimu teorijos ir praktikos vienybe už akių užbėgo Karlui Marxui.

Pažinimas centrinei Vakarų minties tradicijai reiškia ne tik aprašomąjį pažinimą to, kas yra pasaulyje, bet ir, kaip jo neatskiriamą ir nesiskiriančią dalį, pažinimą vertybių, to, kaip gyventi, ką daryti, kurios gyvenimo formos geriausios ir vertingiausios ir kodėl jos tokios yra. Pagal šią doktriną — kad dorybė yra pažinimas, — kai žmonės įvykdo nusikaltimus, jie tai padaro todėl, kad klysta; jie suklaidinti ir dėl to nesupranta, kas jiems iš tikrųjų naudinga. Jeigu jie iš tikrųjų žinotų, ką jie iš to turės, tai jie nedarytų tų destruktyvių dalykų — veiksmų, kurie turi baigtis paties veikėjo žlugimu, jo, kaip žmogaus, tikrųjų tikslų žlugimu dėl to, kad užblokuojama galimybė išvystyti jo sugebėjimus bei pajėgas. Nusikaltimai, blogybės, trūkumai, vargas — visa tai kyla iš nemokšiškumo, protinio tingumo bei painia-

vos. Šį nemokšiškumą gali skatinti blogi žmonės, kurie kitiems nori apdumti akis, siekdami juos valdyti, ir kurie galiausiai, kaip tai dažniausiai ir atsitinka, gali patys užkibti ant savo propagandos kabliuko.

Teiginys „dorybė yra pažinimas" reiškia, kad jeigu žinai, kas gera žmogui, ir esi protinga būtybė, negali gyventi kitaip, kaip tik realizuodamas tai, į ką krypsta visi troškimai, viltys, maldos, aspiracijos, — visa, kas turima galvoje, kai sakoma „viltys". Tikrovės atskyrimas nuo regimybės, atskyrimas to, kas iš tikrųjų padės žmogui realizuotis, nuo to, kas tik iš pažiūros tai žada, — tai ir yra pažinimas, ir tik jis vienas išgelbės žmogų. Šis visa aprėpiantis Platono teiginys, kartais savo krikščioniškąja forma, yra įkvėpęs didžiąsias Renesanso utopijas, — More'o nuostabiąją fantaziją, Bacono Naująją Atlantidą, Campanellos Saulės miestą bei dešimtis XVII amžiaus krikščioniškųjų utopijų, — iš kurių Fénelono yra tik viena žinomiausių. Absoliutus tikėjimas protingais sprendimais ir utopinių rašinių plitimas — tai du panašių kultūrinio išsivystymo pakopų aspektai, būdingi tiek klasikiniams Atėnams, tiek Italijos Renesansui bei XVIII amžiaus Prancūzijai, tiek tolesniems dviems šimtmečiams, — nė kiek ne mažiau dabarčiai, kaip ir netolimai ar tolimai praeičiai. Net ankstyvųjų keliautojų pasakojimai, kurie, manoma, padėjo žmonėms atmerkti akis į žmogaus prigimties įvairovę ir šitaip diskredituoti tikėjimą žmogaus poreikių vienodumu, o sykiu ir vieninteliu, visiškai veiksmingu vaistu nuo visų jo ligų, — šie kelionių aprašymai dažnai turėdavo priešingą efektą. Laukiniai žmonės, surasti Amerikos miškuose, pavyzdžiui, buvo panaudoti kaip liudijimas apie elementarią žmogaus prigimtį, vadinamąjį natūralų žmogų su natūraliais poreikiais, kokie būtų egzistavę visur, jei žmonės nebūtų buvę sugadinti civilizacijos, dirbtinių žmogaus sukurtų institucijų, kurios esančios kunigų ar karalių neišmanymo arba piktos valios rezultatas ar nuopel-

nas kitų valdžios siekėjų, užsiiminėjusių didžiausiomis apgaulėmis lengvatikių masėse, kad geriau juos galėtų valdyti bei išnaudoti. Kilnaus laukinio sąvoka buvo dalis mito apie nesuteptą, gryną žmogaus prigimtį, nekaltą, visiškai sutariančią ir su savo aplinka, ir su savimi, pažeidžiamą tik sąlyčio su sugadintos Vakarų miestų kultūros blogybėmis. Ta mintis, kad kažkur, realioje ar įsivaizduojamoje visuomenėje, žmogus gyvena natūralioje būsenoje, į kurią turėtų grįžti visi žmonės, yra primityvistų teorijų esmė; ji randama įvairiais pavidalais kiekvienoje paskutinio šimtmečio anarchistinėje ir populistinėje programoje ir yra giliai paveikusi marksizmą bei daugelį įvairių jaunimo judėjimų, turinčių radikalius arba revoliucinius tikslus.

Kaip jau sakiau, visoms šioms nuomonėms ir judėjimams bendra yra idėja, kad egzistuoja universalios, visiems žmonėms visur visais laikais tikros tiesos ir kad tos tiesos išreiškiamos universaliomis taisyklėmis — stoikų, Viduramžių bažnyčios, Renesanso juristų prigimtine teise, kurios atsisakymas jau pats savaime veda į blogį, vargą bei chaosą. Tiesa, šia idėja kiek suabejojo, pavyzdžiui, kai kurie senovės Graikijos sofistai ir skeptikai, taip pat Protagoras, Hipijas, Karneadas, Pironas ir Sekstas Empirikas, o vėliau Montaigne'is ir XVII a. pironistai, o daugiausia — Montesquieu, kuris manė, kad skirtingoje aplinkoje ir klimate, esant skirtingoms tradicijoms bei papročiams, žmonėms tinka skirtingas gyvenimo būdas. Bet tatai reikia patikslinti. Teisybė, Aristotelio cituojamas sofistas manė, kad „ugnis dega ir čia, ir Persijoje, bet tai, kas galvojama, keičiasi mūsų akyse", o Montesquieu tvirtina, kad šiltus drabužius reikia dėvėti šaltame klimate, o plonus — karštame ir kad persų papročiai netiktų Paryžiaus gyventojams. Bet faktiškai šis įvairovės teisinimas reiškia tai, kad panašiems tikslams realizuoti skirtingomis aplinkybėmis efektyviausios skirtingos priemonės. Tai tinka net nepataisomam skeptikui

Davidui Hume'ui. Nė vienas iš šių abejojančiųjų nenori paneigti, kad pagrindiniai žmogaus tikslai yra universalūs ir vienodi, net jeigu jie nebūtinai nustatyti *a priori*: visi žmonės ieško maisto ir gėrimo, pastogės ir saugumo; visi žmonės nori pratęsti gyvybę; visi žmonės siekia bendravimo visuomenėje, teisybės, šiokios tokios laisvės, saviraiškos būdų ir panašiai. Skirtingose šalyse ir skirtingais amžiais skiriasi priemonės, kuriomis siekiama įgyvendinti šiuos tikslus, bet tikslai, ar jie iš principo būtų pakeičiami, ar ne, lieka nepasikeitę; tą aiškiai rodo didžiulis, tiesiog giminiškas panašumas tarp senovės ir moderniųjų laikų socialinių utopijų.

Tiesa, daug rimtesnį smūgį tokiems teiginiams sudavė Machiavellis, pareiškęs abejones dėl to, ar galima bent jau iš principo suderinti krikščioniškąjį požiūrį į gyvenimą, kaip į pasiaukojimą ir nusižeminimą, su galimybe sukurti bei išlaikyti galingą ir garbingą respubliką, kuri iš savo valdovų ir piliečių reikalautų ne nusižeminimo ir pasiaukojimo, bet tokių pagoniškų dorybių kaip narsumo, energingumo, gebėjimo apginti savo teises ir, valdovų atveju, sugebėjimo, kai to reikalauja valstybės interesai, negailestingai, neskrupulingai ir žiauriai veikti. Machiavellis iki galo neišplėtojo visų šio idealų konflikto implikacijų — jis nebuvo profesionalus filosofas, — bet tai, ką jis pasakė, keturis su puse amžiaus kėlė didelį nerimą kai kuriems jo skaitytojams. Nepaisant to, apskritai kalbant, jo iškelta problema buvo dažniausiai ignoruojama. Jo darbus bažnyčia paskelbė esant amoralius ir pasmerkė, jų rimtai nevertino moralistai bei politiniai mąstytojai, kurie tose sferose atstovavo centrinę Vakarų minties srovę.

Manau, kad Machiavellis tam tikru mastu tikrai turėjo įtakos, pavyzdžiui, Hobbesui, Rousseau, Fichtei ir Hegeliui, ir, žinoma, Prūsijos Frydrichui Didžiajam, kuris pasirūpino išleisti formalų savo pažiūrų atšaukimą; aiškiausiai jis įta-

kojo Nietzschę ir tuos, kurie buvo pastarojo paveikti. Bet, apskritai paėmus, pats nepatogiausias Machiavellio teiginys, būtent tas, kad tam tikros dorybės, — ir net dar daugiau, — tam tikri idealai gali būti nesuderinami — mintis, kuri kertasi su tuo mano pabrėžtu teiginiu, jog visi teisingi atsakymai į rimtus klausimus turi būti suderinami, — šis teiginys dažniausiai ramiai ir tyliai buvo ignoruojamas. Nė vienas neatrodė norįs susikibti dėl to, kad tiek krikščionių, tiek pagonių atsakymai į politinius ir moralinius klausimus gali būti teisingi, jei žinomos prielaidos, iš kurių jie išplaukia; kad tos prielaidos nėra įrodomai klaidingos, o tik nesuderinamos, ir kad nėra jokio aukštesnio standarto ar kriterijaus, pagal kurį būtų įmanoma pasverti ar sutaikyti šiuos visai priešingus moralės principus. Tai sukėlė gana daug rūpesčių tiems, kurie save laikė krikščionimis, bet verčiau atiduodavo Cezariui, kas Cezario. Niekada ne į naudą griežtas pasidalijimas tarp asmeninio ir visuomeninio gyvenimo arba politikos bei moralinių principų. Per daug teritorijų reikalavo ir vieni, ir kiti. Tai buvo ir gali būti kankinanti problema, ir žmonės, kaip dažnai tokiais atvejais būna, per daug nesirūpindavo, kaip ją įveikti.

Kertiniai teiginiai apie žmogaus prigimtį buvo kvestionuojami ir kitu aspektu. Šie teiginiai, kartoju, — tai prigimtinės teisės daroma prielaida, jog žmogaus prigimtis yra statiška, nekintanti egzistencija, jog jos tikslai amžini, nesikeičiantys ir universalūs visiems žmonėms visur ir visais laikais; tuos tikslus galima išaiškinti, jie galbūt įvykdomi tų, kurie turi atitinkamų žinių.

Kai prasidėjus Reformacijai, iš dalies kaip jos padarinys, XVI a. šiaurės ir vakarų Europoje iškilo naujos tautinės valstybės, kurie ne kurie teisininkai įsitraukė į šių karalysčių reikalavimų ir įstatymų formulavimą bei gynimą. Tai buvo dažniausiai reformatoriai, kurie iš priešiškumo Romos bažnyčios autoritetams ar kai kuriais atvejais centralizuotai

Prancūzijos karaliaus politikai pradėjo įrodinėti, kad jiems nieko nereiškia romėnų teisė su savo pretenzijomis į universalią valdžią; jie esą ne romėnai, o frankai, keltai, normanai; jie turį savas frankų, batavų, skandinavų tradicijas; jie gyveną Langvedoke; nuo neatmenamų laikų turėję savo, Langvedoko, papročius; tai kas jiems ta Roma? Prancūzijoje jie esą frankų užkariautojų palikuonys, jų protėviai pavergę galus-romėnus; jie paveldėję ir norį pripažinti tik savo, t. y. frankų ar burgundų, ar helvetų įstatymus; romėnų teisė jiems nieko nesakanti; jiems ji netaikytina. Tegul italai paklūsta Romai. Kodėl frankai, teutonai, vikingų piratų palikuonys, turėtų pripažinti vienintelį, universalų svetimo įstatymų kodekso autoritetą? Skirtingos tautybės, skirtingos šaknys, skirtingi įstatymai, skirtingos tautos, skirtingos bendruomenės, skirtingi idealai. Kiekviena jų turėjo savo gyvenimo būdą, — tad kokią teisę turi kas nors diktuoti kitiems? Mažiausiai iš visų tą teisę turėjęs popiežius, kurio pretenzijas į dvasinį autoritetą paneigė reformatoriai. Tai išsklaidė tikėjimą į vieną pasaulį, vieną universalią teisę ir (dėl tos pat priežasties) tikėjimą į vieną visur visais laikais universalų tikslą. Tobula visuomenė, kurią frankų kariai ir net jų palikuonys suvokė kaip savo idealą, galėjo būti visiškai skirtinga negu italų — senovės ar šių laikų, — visiškai skirtinga negu indų, švedų ar turkų utopinė vizija. Nuo to laiko Europą ima lankyti baisingoji reliatyvizmo šmėkla, ir čia pradeda sklaidytis tikėjimas pačia visuotinių tikslų sąvoka, — bent jau socialinėje ir politinėje sferoje. Tatai savo ruožtu lydėjo jausmas, kad pati idėja apie pasaulį, vienodai priimtiną skirtingos kilmės, skirtingų tradicijų, charakterio, pažiūrų, koncepcijų, kategorijų, skirtingo požiūrio į gyvenimą bendruomenėms, gali turėti ne tik istorinių ir politinių, bet ir loginių spragų.

Bet ir vėl, — tuo metu šios implikacijos nebuvo įvardytos, galbūt daugiausia dėl didžiulio gamtos mokslų triumfo.

Dėl revoliucinių Galileo ir Newtono atradimų ir kitų genialių matematikų, fizikų bei biologų darbų išorinis pasaulis atrodė kaip vieningas kosmosas, toks, kad pagal geriausiai žinomą pavyzdį, pritaikius tik kelis dėsnius, tiksliai gali būti nustatytas kiekvienos materijos dalelės judėjimas ir vieta. Pirmą kartą tapo įmanoma sutvarkyti chaotišką stebėjimo duomenų masę į vieną nuoseklią, tobulai tvarkingą sistemą. Kodėl tokie pat metodai negalėtų būti taip pat sėkmingai taikomi žmonių reikalams, moralei, politikai, visuomenės organizavimui? Kodėl reikia manyti, kad žmonės priklauso kažkokiai tvarkai už gamtos sistemos ribų? Tai, kas tinka materialiems objektams, gyvūnams, augalams ir mineralams, kas tinka zoologijoje, botanikoje, chemijoje, fizikoje, astronomijoje — visuose naujuose moksluose, kurie yra pakeliui į vieningą mokslą ir kurie nuo hipotezių apie stebimus faktus ir įvykius pereina prie patikrinamų mokslinių išvadų ir kartu sudaro nuoseklią ir mokslinę sistemą, — kodėl tai negalėtų būti pritaikyta žmonių problemoms? Kodėl negalima sukurti mokslo ar mokslų apie žmogų ir pateikti sprendimus, kurie būtų tokie pat aiškūs ir tikri kaip ir tie, kurie gauti išorinio pasaulio moksluose?

Tai buvo naujas, revoliucinis ir labai įtikimas pasiūlymas, kurį Švietimo mąstytotai, ypač Prancūzijoje, priėmė su natūraliu entuziazmu. Iš tikro, protinga buvo manyti, kad žmogus turi tyrimui prieinamą prigimtį, kurią galima stebėti, analizuoti, tikrinti kaip kitus organizmus ir gyvos materijos formas. Programa atrodė aiški: reikia moksliškai nustatyti, iš ko susideda žmogus ir ko reikia, kad jis augtų ir kad būtų patenkintos jo reikmės. Kai bus nustatyta, kas jis yra ir ko jam reikia, tada bus klausiama, kur pastarąjį dalyką galima atrasti; o paskui, padarius atitinkamus išradimus bei atradimus, patenkinti žmonių norus ir taip pasiekti jei ne visišką tobulumą, tai bent jau daug laimingesnę ir racionalesnę būseną negu dabartinė. Kodėl tokia būklė ne-

egzistuoja? Todėl, kad kvailumas, prietarai, nemokšiškumas, protą temdančios aistros — gobšumas, baimė bei valdžios troškimas — ir tas aistras lydintis barbariškumas, žiaurumas, netolerancija, fanatizmas nuvedė į apverktinas sąlygas, kuriose žmonės pernelyg ilgai priversti gyventi. Nepavykus (neišvengiamai arba tyčia) atskleisti, kas čia, pasaulyje, vyksta, iš žmogaus buvo atimtas pažinimas, reikalingas, kad būtų pagerintas jo gyvenimas. Tik mokslinės žinios gali mus išgelbėti. Tai fundamentali prancūzų Švietimo doktrina, didysis išsilaisvinimo judėjimas, kuris anuo metu pašalino daug žiaurumo, prietarų, neteisybės ir tamsumo.

Tuo metu ši didžiulė racionalizmo banga atvedė prie neišvengiamos reakcijos. Man atrodo, tai yra istorinis faktas: vos tik racionalizmas nueina per toli, dažnai kyla tam tikras emocinis pasipriešinimas, „kontrataka", kuri randasi iš to, kas žmoguje yra iracionalu. Taip įvyko Graikijoje IV ir III a. prieš Kristų, kai didžiosios Sokrato mokyklos sukūrė savo didingas racionalistines sistemas, — graikų kultų istorikai mums parodo, jog retai kada taip klestėjo paslaptingos religijos, okultizmas, iracionalizmas bei visokie misticizmai, kaip tuomet. Lygiai taip pat ir galingas bei griežtas romėnų įstatymų rūmas, vienas didžiausių žmonijos civilizacijos pasiekimų, ir greta jo didžiulė teisinė-religinė senovės judaizmo struktūra sulaukė aistringo, emocingo pasipriešinimo, kurio kulminacija buvo krikščionybės iškilimas bei triumfas. Vėlyvaisiais Viduramžiais panašiai buvo kilusi reakcija prieš didžiąsias logines scholastų konstrukcijas. Kažkas panašaus pasirodė Reformacijos metu; ir galiausiai, sekdamas paskui mokslinės minties triumfą Vakaruose, maždaug prieš du šimtmečius iškilo galingas priešingas judėjimas.

Ši reakcija daugiausia atėjo iš Vokietijos. Būtina šį tą pasakyti apie socialinę ir dvasinę to meto Vokietijos situ-

aciją. Iki XVII a., dargi prieš niokojantį Trisdešimties metų karą, vokiškai kalbančios šalys kultūrine prasme pasijuto (dėl priežasčių, kurias aptarti nesijaučiu esąs kompetentingas) žemesnės už savo kaimynus, gyvenančius anapus Reino. Per visą XVII amžių prancūzai, atrodė, dominavo kiekvienoje gyvenimo srityje, tiek dvasinėje, tiek materialinėje. Jų karinė jėga, socialinė ir ekonominė organizacija, jų mąstytojai, mokslininkai ir filosofai, dailininkai ir kompozitoriai, jų poetai, dramaturgai, architektai — net jų pranašumas paprastose gyvenimo gudrybėse, — visa tai juos iškėlė į Europos viršūnę. Galbūt jiems ir atleistina, jei tada ir vėliau civilizaciją, kaip tokią, jie sutapatino su savo kultūra.

Kai XVII a. prancūzų įtaka pasiekė negirdėtą lygį, Vakarų šalyse taip pat pastebimas ryškus kultūros klestėjimas; tai visai akivaizdu Anglijoje vėlyvajame Elžbietos ir Stiuartų periode; tai sutapo su aukso amžiumi Ispanijoje ir didžiuoju meno bei mokslo renesansu Nyderlanduose. Italija, kad ir nepasiekusi tokių aukštumų kaip kvatročente, išugdė reto masto menininkus ir ypač mokslininkus. Sukruto net Švedija, esanti tolimoje šiaurėje.

Vokiškai kalbančios tautos negalėjo pasigirti panašiais dalykais. Jei paklaustumėte, koks buvo vokiškai kalbančių šalių pats žymiausias indėlis į Europos civilizaciją XVII amžiuje, nedaug ką būtų galima pasakyti: išskyrus architektūrą ir ypatingą Keplerio genijų, originalus talentas, atrodo, reiškėsi tik teologijoje; poetai, mokslininkai, mąstytojai retai kada pakildavo virš vidutinybės; atrodo, kad tarp tėvynainių Leibnizas turėjo maža pirmtakų. Tai, aš manau, iš dalies gali būti paaiškinta Vokietijos ekonominiu nuosmukiu ir politiniu susiskaldymu. Bet aš noriu pabrėžti tik pačius faktus. Nors bendras vokiečių švietimo lygis išliko gana aukštas, gyvenimo būdas, menas ir mąstymas buvo labai provincialūs. Pažangios Vakarų tautos, ypač prancūzai, vokiečių žemes traktavo su tam tikru globėjišku abejin-

gumu. Savo ruožtu pažeminti vokiečiai pradėjo nedrąsiai imituoti prancūziškus modelius, o tai, kaip dažnai atsitinka, lydėjo kultūrinė reakcija. Sukilo pažeista tautinė sąmonė, kartais ji reiškėsi netgi agresyviai.

Tokia reakcija ganėtinai būdinga atsilikusioms tautoms, į kurias pažangesnės visuomenės žiūri su arogantiška panieka bei su pernelyg didele įsisąmoninto pranašumo nuostata. XVIII a. pradžioje kai kurie dvasiniai vadovai religingose, uždarose Vokietijos kunigaikštystėse pradėjo kontrpuolimą. Jis reiškėse pasaulietiškųjų prancūzų pasiekimų plūdimu: esą tie prancūzai ir jų mėgdžiotojai iš kitų kraštų gali pasipuikuoti vien savo tuštybe. Vidinis gyvenimas, dvasios gyvenimas, lemiantis žmogaus santykius su kitu žmogumi, su pačiu savimi, su Dievu, — tai yra svarbiausia; tušti materialistiniai prancūzų „išminčiai" nesuvokia tikrų vertybių — to, kuo žmonės ir tegyvena. Tegul jie pasiima savo menus, mokslus, savo salonus ir turtus bei savo išgirtąją šlovę. Visa tai juk yra beverčiai dalykai — greit gendančios prekės. *Philosophes* esą akli aklųjų vedliai, nė iš tolo nenutuokią apie tai, kas iš tiesų svarbu, — tai kankinanti, bet be galo praturtinanti kelionė į tamsią, nuodėmingą, tačiau nemirtingą žmogaus sielos gelmę, — sielos, sukurtos pagal pačios dieviškosios prigimties paveikslą. Tokia buvo pamaldžios, introspektyvios vokiečių sielos karalystė.

Šis vokiečių susikurtas įvaizdis palaipsniui intensyvėjo, palaikomas to, kas galėtų būti įvardyta kaip tam tikras nacionalistinis apmaudas. Filosofas, poetas, kritikas, pastorius Johannas Gottfriedas Herderis turbūt pirmasis aiškiai suformulavo šį požiūrį, šią kultūrinę savimonę išvystydamas iki bendro principo. Pradėjęs kaip literatūros istorikas ir eseistas, jis tvirtino, kad vertybės nėra universalios; kiekviena žmonių visuomenė, kiekviena tauta ir kiekvienas amžius bei civilizacija turi savo unikalius idealus, savo standartus, gyvenimo būdą, mąstymą ir veikseną. Nėra nekin-

tamų, universalių, amžinų taisyklių ar kriterijų nustatyti santykiams, pagal kuriuos skirtingos kultūros ir nacijos galėtų būti surūšiuotos į kažkokią vieną jų tobulumo laipsnį reiškiančią eilę, kurioje prancūzai, — jei Voltaire'o būta teisaus, — atsidurtų ant aukščiausio žmogiškųjų pasiekimų laiptelio, o vokiečiai — daug žemiau, tamsiose religinio obskurantizmo sferose ir siauruose provincializmo bei buko kaimietiško gyvenimo rėmuose. Kiekviena visuomenė, kiekvienas amžius turi savo kultūros horizontus. Kiekviena tauta turi savo tradicijas, savo charakterį, savo veidą. Kiekviena jų turi savitą moralinį svorio centrą, skirtingą nuo kitų tautų; ugdyti savo tautinius poreikius, savo unikalų charakterį — čia ir tik čia glūdi jos laimė.

Nėra būtino pagrindo stengtis imituoti svetimus užsienio modelius arba grįžti į tolimą praeitį. Kiekvienas amžius, kiekviena visuomenė viena nuo kitos skiriasi savo tikslais, įpročiais ir vertybėmis. Didžiulė klaida yra koncepcija, kad žmonijos istorija — tai vienintelis universalus kovos už švietimą procesas, kurio vėlyvesnės pakopos ir jų įkūnijimas būtinai aukštesni už ankstyvesnius, kur tai, kas primityvu, būtinai yra žemesnio lygio nei tai, kas rafinuota. Homeras nėra primityvus Ariosto; Shakespeare'as nėra Racine'o užuomazga (šie pavyzdžiai ne Herderio). Kai apie vieną kultūrą sprendžiama pagal kitos standartus, tai įrodo vaizduotės ir proto stygių. Kiekviena kultūra turi savo požymius, kuriuos privalu suvokti kaip tokius ir dėl jų pačių. Norint suprasti kurią nors kultūrą, reikia panaudoti tuos pačius atjaučiančios įžvalgos sugebėjimus, kuriais mes suprantame vienas kitą, be kurių nėra nei meilės, nei draugystės, nei tikrų žmogiškų santykių. Vieno žmogaus požiūris į kitą yra arba turėtų būti pagrįstas supratimu, kas tas žmogus iš tikrųjų yra, o ne tai, ką jis turi bendra su visais kitais žmonėmis; tik gamtos mokslai suveda į tai, kas bendra, apibendrina. Žmonių santykiai pagrįsti pripažinimu indivi-

dualybės, kuri, galimas dalykas, niekada negali būti visapusiškai aprašyta, o dar mažiau gali būti išanalizuota; tas pat pasakytina ir apie pastangas suprasti bendruomenes, kultūras, epochas, suprasti, kokios jos yra, ko siekia, ką jaučia, ką kenčia ir ką kuria, kaip jos išreiškia save ir kaip jos pačios žvelgia į pasaulį, kaip galvoja bei veikia.

Žmonės vienijasi į grupes, nes jie suvokia, kas juos jungia — bendros kilmės, kalbos, žemės, bendrų patyrimų ryšiai; tie ryšiai yra unikalūs, neapčiuopiami ir galutiniai. Kultūrinės ribos yra natūralios žmonėms, kyla iš sąveikos tarp jų vidinės esmės, aplinkos ir istorinės patirties. Graikų kultūra yra unikali ir be galo graikiška; Indija, Persija, Prancūzija yra tai, kas jos yra, o ne kažkas kitkas. Mūsų kultūra yra mūsų; kultūros yra nepalyginamos; kiekviena yra tokia, kokia yra, kiekviena yra begalinės vertės, kaip kad sielos Dievo akyse. Išstumti vieną kultūrą kitos labui, pavergti visuomenę ir sunaikinti civilizaciją, kaip yra darę didieji užkariautojai, — tai baisus nusikaltimas prieš teisę būti savimi, gyventi savo idealių vertybių šviesoje. Jei jūs ištremtumėte vokietį ir jį įkurdintumėte Amerikoje, tai jis būtų nelaimingas, jis kentėtų, nes tik tarp tų, kurie juos supranta, žmonės gali būti laimingi, gali laisvai veikti. Būti vienišam — tai būti tarp žmonių, kurie nežino, ką tu galvoji ar ką tu nori pasakyti. Tremtis, vienatvė — tai atsidūrimas tarp žmonių, kurių žodžiai, gestai, rašysena tau svetimi, kurių elgesys, reakcijos, jausmai, instinktyvūs atoveiksmiai ir mintys, malonumai ir skausmai yra per daug nutolę nuo tavųjų, kurių išsilavinimas ir akiratis, kurių gyvenimo ir būties tonas bei kokybė nėra tavieji. Būna daug dalykų, kurie bendri žmonėms, bet tai nėra svarbiausi dalykai. Tai, kas žmones individualizuoja, kas juos daro tuo, kas jie yra, kas įgalina bendravimą, nėra tai, kas jiems bendra su visais kitais. Svarbiausia skirtumai, ypatybės, niuansai, individualus charakteris.

Tai nauja doktrina. Herderis visiškai skirtingai negu Voltaire'as tapatino kultūrinius skirtumus, kultūros esmę ir pačią istorinio vystymosi idėją. Vokiečius vokiečiais, pagal jį, daro tas faktas, kad būdas, kuriuo jie geria ir valgo, vykdo teisingumą, rašo poeziją, garbina Dievą, disponuoja nuosavybe, stojasi ir sėdasi, maitinasi, dėvi rūbus, dainuoja, kariauja, tvarko politinį gyvenimą, — visa tai turi tam tikrą bendrą charakterį, kokybę, modelį, kuris išimtinai vokiškas ir kuriuo vokiečių veikimo būdas skiriasi nuo kiniečių ar portugalų atitinkamų veiksmų. Nė viena iš šių tautų ar kultūrų Herderiui nėra aukštesnė už kitas, jos tik skirtingos; kadangi jos skirtingos, jos siekia skirtingų tikslų, iš to jų specifinis charakteris bei jų vertė. Vertybės, charakterio savybės nėra bendramatės: bandymas sudaryti vienintelę vertingumo skalę pagal vieną matą, Herderio nuomone, rodo aklumą tam, kas žmones daro žmonėmis. Vokietis negali tapti laimingas, virsdamas antros rūšies prancūzu. Islandai nebus laimingi gyvendami Danijoje ar europiečiai — emigravę į Ameriką. Visapusiškai savo sugebėjimus žmonės gali išugdyti tik gyvendami ten, kur jie ir jų protėviai gimė, kalbėdami savo kalba, laikydamiesi savo visuomenės papročių, veikiami jos kultūros. Ne patys žmonės save sukūrė; jie gimė tradicijų, dar daugiau, kalbos sraute, kuris formuoja jų mintis ir jausmus, kurio jie negali atmesti ar keisti ir kuris suteikia pavidalą jų vidiniam gyvenimui. Tos savybės, kuriomis žmonės panašūs, nėra pakankamos, kad būtų užtikrintas žmogaus ar tautos prigimties realizavimas; ta prigimtis sąlygota vietos, epochos ir kultūros, kuriai žmonės priklauso, charakteristikų; tokių savybių ignoravimas ar išdildymas reiškia tiek žmonių sielų, tiek ir kūnų sunaikinimą. „Aš esu gimęs ne mąstyti, o būti, jausti, gyventi!" Kiekvienas veiksmas, kiekviena gyvenimo forma Herderiui turi piešinį, kuris skiriasi nuo kitų. Natūralus vienetas jam yra tai, ką jis vadina *das Volk*, tauta, kurios pagrindinės sude-

damosios dalys yra žemė ir kalba, o ne rasė, odos spalva ar religija. Tai yra Herderio viso gyvenimo pamokslas (juk jis buvo protestantų pastorius) visoms vokiškai kalbančioms tautoms.

Bet jei taip yra, jei prancūzų Švietimo doktriną taip drastiškai reikia peržiūrėti (o juk mintis, kad visos tikros vertybės yra nekintamos ir nepriklausomos nuo laiko bei universalios, iš tikrųjų yra pagrindinė Vakarų prielaida, apie kurią aš jau kalbėjau), tada tobulos visuomenės idėjoje yra kažkas radikaliai klaidinga. Pagrindinis motyvas čia nėra vienas iš tų argumentų, kurie paprastai būdavo nukreipiami prieš utopines idėjas, — būtent, kad tokia visuomenė negali būti sukurta, nes žmonės nėra išmintingi, patyrę, pakankamai dori arba negali pasiekti būtino pažinimo ar pasiryžimo lygio, arba yra sugadinti prigimtinės nuodėmės ir todėl šiame gyvenime negali pasiekti tobulumo. Motyvas visai kitas. Vienintelės tobulos visuomenės idealas visai žmonijai turi būti vidujai prieštaringas, nes vokiečių *Valhalla* būtinai skiriasi nuo prancūzų ateities gyvenimo idealo, nes musulmonams rojus yra ne tas pats, kaip žydams ar krikščionims, nes visuomenė, kurioje prancūzas pasiektų harmoningą realizaciją, — tai tokia visuomenė, kuri vokiečiui gali pasirodyti dusinanti. Bet jeigu mums skirta turėti tiek tobulumo rūšių, kiek yra kultūros tipų, o kiekviena kultūra su savo idealiu dorybių žvaigždynu, tai pati mintis, jog galima vienintelė tobula visuomenė, yra logiškai prieštaringa. Tai, aš manau, yra modernaus puolimo prieš utopijos sąvoką, puolimo prieš utopiją kaip tokią, pradžia.

Romantinis Vokietijos sąjūdis, kuriam didžiausią įtaką padarė filosofas Fichte, savo galingu veržlumu įnešė didelį indėlį į tą naują ir tikrai revoliucinį *Weltanschauung*. Jaunajam Friedrichui Schlegeliui, Tieckui ar Novalis etinės, politinės, estetinės vertybės nėra objektyviai duotos, nėra kažkokiam platoniškam dangaus skliaute įtvirtintos žvaigž-

dės, amžinos, nesikeičiančios, kurias žmonės gali atrasti tik panaudoję tinkamą metodą — metafizinį įžvalgumą, mokslinius tyrinėjimus, filosofinę argumentaciją ar dieviškąjį apreiškimą. Vertybės kuriamos paties žmogaus kūrybinėmis galiomis. Žmogus pirmiausia yra kūrinys, apdovanotas ne tik protu, bet ir valia. Valia yra kūrybinė žmogaus funkcija. Naujas žmogaus prigimties modelis suvokiamas pagal analogiją su nauja meninės kūrybos koncepcija, pagal kurią šios kūrybos nebevaržys objektyvios taisyklės, perimtos iš idealizuotos universalios prigimties („*la bella natura*"), amžinos klasicizmo tiesos, prigimtinė teisė ar dieviškasis įstatymų leidėjas. Tai aiškiai matyti, palyginus klasikines doktrinas net tokių vėlyvųjų teoretikų neoklasicistų, iš dalies ir platonikų, kaip Joshua Reynoldsas ar Jean-Philippe'as Rameau su jų oponentais romantikais. Reynoldsas savo garsiose paskaitose apie Didįjį stilių iš esmės pasakė, kad, jei tapai karalių, tai turi vadovautis karališko orumo koncepcija. Galbūt Dovydas, Izraelio karalius, gyvenime buvo menko stoto ir turėjo fizinių defektų. Tačiau jo negalima taip tapyti, nes jis karalius. Todėl jį reikia tapyti kaip karališką personažą, ir karališkas orumas yra amžina nekintama savybė, vieninga bei vienodai prieinama visų žmonių vaizduotei visais laikais ir bet kur; kažkas panašaus į platoniškąją „idėją", nepasiekiamą empirinei akiai, jis nesikeičia laiko tarpsniais ar su pažiūrų skirtumais, ir tapytojo ar skulptoriaus reikalas yra prasiskverbti pro regimybės šydą, suvokti grynojo karališkojo orumo esmę ir tą orumą perteikti drobėje, marmure, medyje ar kokioje nors kitoje menininko pasirinktoje medžiagoje. Panašiai Rameau buvo įsitikinęs, kad kompozitorius turi naudotis garsais, kad atskleistų harmoniją — amžinąsias matematines proporcijas, įkūnytas daiktų prigimtyje, didžiajame kosmose; ši harmonija neduota mirtingai ausiai, bet muzikinių garsų kombinacijai ji suteikia tvarką ir grožį, kurį,

kiek įgalėdamas, įkvėptas menininkas kuria, arba greičiau atkuria, „imituoja".

Betgi visai kitaip atrodo tiems, kurie paveikti naujos romantinės doktrinos. Tapytojas kuria; jis nekopijuoja. Jis neimituoja; jis nesilaiko taisyklių; jis jas sukuria. Vertybės nėra atrandamos; jos kuriamos; jos sukuriamos, padedant vaizduotei, kūrybinei valiai — lygiai taip pat, kaip kuriami meno kūriniai, politika, planai, gyvenimo modeliai. Kieno vaizduotės, kieno valios? Fichte kalba apie žmogaus „aš", ego; šį ego Fichte paprastai tapatina su transcendentine, begaline pasaulio dvasia; individualus žmogus yra tik erdvinė-laikinė, mirtinga tos pasaulio dvasios išraiška, ribotas centras, savo realybę gaunantis iš dvasios ir siekiantis tobulos vienybės su ja. Kiti šį „aš" tapatindavo su kažkokia kita superasmenine dvasia ar jėga — su tauta, su tikruoju „aš", kuriame individualybė tik elementas; arba su liaudimi (Rousseau priartėja prie to), su valstybe (Hegelis); arba su kultūra, su *Zeitgeist* (koncepcija, kurią Goethe gerokai išjuokė savo *Fauste*), arba su klase, įkūnijančia pažangų istorijos žygį (Marxo teorijoje), arba su kuriuo nors kitu, lygiai taip pat neapčiuopiamu sąjūdžiu, jėga ar grupe. Manoma, jog šis kažkoks paslaptingas šaltinis gimdo ir transformuoja vertybes, kuriomis aš turiu vadovautis, nes jeigu aš pagal savo geriausius bei didžiausius norus esu Dievo, istorijos, pažangos ar tautos įgaliotinis, tai tas vertybes pripažįstu savomis. Tatai gerokai skiriasi nuo visų ankstesniųjų tradicijų, pagal kurias tikra ir gražu, kilnu ir žema, teisinga ir klaidinga, pareiga, nuodėmė, maksimalus gėris buvo nekeičiamos, idealios vertybės; jos, lygiai taip pat kaip ir jų priešingybės, buvo sukurtos amžinos ir tapačios visiems žmonėms, pagal seną formulę, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*; vienintelė problema — kaip jas pažinti ir pažinus įgyvendinti arba jų išvengti, kaip daryti gera ir susilaikyti nuo blogio.

Bet jei tos vertybės ne sukurtos, o yra mano kultūros, mano tautos, mano klasės pagimdytos, tai jos skirsis nuo vertybių, kilusių iš tavo kultūros, tavo tautos, tavo klasės; jos nėra universalios ir gali susidurti. Jei vokiečių vertybės skiriasi nuo portugalų vertybių, jei senovės graikų vertybės skiriasi nuo šiuolaikinių prancūzų vertybių, tada gilesnis reliatyvizmas nei tas, kurį teigė sofistai, Montesquieu ar Hume'as, sugriaus vieną moralinį ir intelektualinį pasaulį. Herderis pareiškė, kad Aristotelis yra „jų", Leibnizas „mūsų". Mums, vokiečiams, byloja Leibnizas, o ne Sokratas ar Aristotelis. Aristotelis buvo didis mąstytojas, bet mes negalime prie jo sugrįžti: jo pasaulis nėra mūsų pasaulis. Taigi trim ketvirčiais amžiaus vėliau buvo nustatyta, kad jeigu mano tikrosios vertybės yra mano klasės — buržuazijos — išraiška, o ne jų — proletariato klasės išraiška, tai tuomet samprata, kad visos vertybės, visi teisingi atsakymai į klausimus yra vienas su kitu suderinami, negali būti teisinga, nes mano vertybės neišvengiamai susidurs su jūsų, nes mano klasės vertybės nėra jūsų klasės vertybės. Kaip senovės romėnų vertybės ne tokios kaip šiuolaikinių italų, taip moralinis Viduramžių krikščionybės pasaulis nėra liberaliųjų demokratų pasaulis ir, dar daugiau, darbininkų pasaulis nėra toks kaip jų darbdavių. Bendro gėrio, galiojančio visai žmonijai, koncepcija remiasi esmine klaida.

Tas supratimas, kad egzistuoja dangiška, kristalinė, kaitos ir reiškinių pasaulio nepaliesta sfera, kurioje matematinės tiesos bei moralinės ir estetinės vertybės sudaro tobulą harmoniją, kurią užtikrina nesugriaunami loginiai ryšiai, dabar yra atmestas arba geriausiu atveju ignoruojamas. Tai yra esmė romantinio sąjūdžio, kurio kraštutinė išraiška — individualios kūrybiškos asmenybės, kaip savo visatos kūrėjos, teigimas; mes gyvename maištininkų prieš konvencijas pasaulyje, — laisvų menininkų, šėtoniškų ir baironiškų atstumtųjų, kurie paskelbti už įstatymo ribų, „išbalusios

ir karštligiškos kartos", kurią išgarsino XIX a. pradžios vokiečių bei prancūzų rašytojai romantikai, audringų prometėjiškų herojų, atmetančių savo visuomenės įstatymus, kai, nepaisant jokių sunkumų, siekiama saviraiškos ir savirealizacijos.

Tai galėjo būti romantiškasis perdėto ir kartais isteriško susidomėjimo savimi tipas, bet jo esmė, jo šaknys, iš kurių jis išaugo, neišnyko su pirmosios romantinio sąjūdžio bangos atoslūgiu, ir Europos sąmonėje tatai tapo nuolatinio neaiškumo, tiksliau nerimo, priežastimi, ir taip išliko iki šių dienų. Aišku, jog mintis apie harmoningą žmonijos problemų sprendimą, o sykiu ir pati utopijos sąvoka, iš esmės nesuderinama su žmogiškojo pasaulio interpretavimu kaip vis naujų ir nesiliaujančių (individualių ar kolektyvinių) konfliktuojančių norų mūšio. Šią pavojingą bangą buvo mėginta sustabdyti. Hegelis, o po jo Marxas, siekė grįžti į racionalią istorinę schemą. Abu istoriją supranta kaip žygį — vieningą žmonijos kilimą iš barbarybės į racionalią organizaciją. Jie pripažįsta, kad istorija — tai virtinė kovų ir susidūrimų, kurie galiausiai būsią išspręsti. Tos kovos ir susidūrimai atsiranda iš tam tikro dialektinio pasaulinės dvasios vystymosi ar technologijos pažangos, sukuriančios darbo pasidalijimą ir klasių kovą; bet tie „prieštaravimai" — tai faktoriai, kurie būtini, kad būtų judama į priekį; jie užsibaigsią harmoninga visuma, galutiniu skirtumų panaikinimu ir susivienijimu, — vis tiek, ar tai būtų suvokiama kaip nesibaigiantis judėjimas į transcendentinį tikslą (pagal Hegelį), ar kaip pasiekiama racionali visuomenė (pagal Marxą). Istorija šitiems mąstytojams — tai drama su nuožmiais varžovais. Nutinka baisių išbandymų, susidūrimų, vyksta mūšiai, naikinama, klaikiai kenčiama, bet pasakojimas turi — privalo turėti — laimingą pabaigą. Šios tradicijos mąstytojams utopistams laiminga pabaiga — tai amžina ramybė, statiškos ir nekonfliktiškos visuomenės spindesys po to,

kai nunyks valstybė ir bus panaikinta visa įstatymų leidžiamoji valdžia, tai taiki anarchija, kurioje žmonės bus protingi, noriai bendradarbiaujantys, laimingi ir laisvi. Tai pastangos pasiimti tai, kas abiejuose pasauliuose geriausia: sutikti, jog konfliktas neišvengiamas, bet tikėtis, kad jis sykiu yra vien laikina pakopa kelyje į visišką žmonijos savirealizaciją.

Nepaisant to, nuo tada, kai iracionalistai metė iššūkį, abejonių liko. Tai ramybę drumsčiantis romantinio sąjūdžio palikimas; jis įėjo į šiuolaikinę sąmonę, nors ir labai stengtasi jį likviduoti, apeiti arba aiškinti kaip simptomą buržuazijos nerimo dėl to, kad suvokė savo besiartinančią neišvengiamą lemtį, bet nesugebėjo jos drąsiai pasitikti. Nuo tada „amžinoji filosofija" su savo nesikeičiančiomis objektyviomis tiesomis, kurios pagrįstos amžinos tvarkos už regimybės chaoso suvokimu, buvo nublokšta į gynybą, puolama reliatyvistų, pliuralistų, iracionalistų, pragmatikų, subjektyvistų ir kai kurių empirizmo rūšių atstovų; su jos nuosmukiu savo įtikinamą galią praranda tobulos visuomenės koncepcija, kylanti iš šios didžiosios vieningos vizijos. Ir nuo to laiko iki šiolei tie, kurie tiki socialinio tobulėjimo galimybe, savo oponentų dažnai kaltinami bandymu dirbtinę tvarką įbrukti šito nenorinčiai žmonijai, bandymu žmones kaip plytas pritaikyti prie išankstinės struktūros, juos varu varyti į Prokrusto lovą, gali būti apkaltinti net gyvų žmonių vivisekcija, vaikantis kažkokių fanatiškų schemų. Iš čia protestas ir antiutopijos — Aldous Huxley'o, Orwello, Zamiatino (trečiojo dešimtmečio pradžios Rusijoje); jos piešia siaubingą visuomenės be nesutarimų paveikslą, visuomenės, kurioje, kiek tai įmanoma, panaikinti ar bent jau sumažinti skirtumai tarp žmonių ir daugiaspalvė žmonių temperamentų, pomėgių, idealų įvairovės paletė, trumpai tariant, gyvenimo tėkmė brutaliai supaprastinama iki vienodumo, įvelkama į socialinius ir politinius tramdomuosius marškinius,

kurie žeidžia, luošina bei žudo žmones, juos traiškydama dėl monistinės teorijos ir svajonės apie tobulą bei statišką tvarką. Tai protestas prieš niveliuojantį despotizmą, kurio grėsmę žmonijai jautė Tocqueville'is ir J. S. Millis.

Mūsų laikais išryškėjo konfliktas tarp dviejų nesutaikomų požiūrių. Vieno jų laikosi tie, kurie tiki, jog egzistuoja amžinosios vertybės, įpareigojančios visus žmones; priežastis to, kodėl kol kas ne visi žmonės jas pripažinę ar jų nerealizavę, yra moralinių, intelektualinių ar materialinių pajėgumų, reikalingų šiam tikslui pasiekti, stygius. Galimas dalykas, kad šis pažinimas nuo mūsų buvęs paslėptas pačios istorijos dėsnių: pagal vieną iš tų dėsnių interpretacijų, klasių kova taip iškreipusi mūsų tarpusavio santykius, jog žmonės pasidarę akli tiesai, ir tokiu būdu buvęs užkirstas kelias racionaliam žmogaus gyvenimo organizavimui. Bet užtekę pažangos, kuri kai kuriuos žmones įgalinusi pamatyti tiesą; laikui bėgant, universalus sprendimas paaiškėsiąs visiems žmonėms, tuomet pasibaigsianti priešistorė ir prasidėsianti tikroji žmonijos istorija. Tą tvirtina marksistai, o gal ir kiti socialistų bei optimistų pranašai. Toks požiūris nepriimtinas tiems, kurie teigia, kad žmonių temperamentai, gabumai, požiūriai, norai visada vienas nuo kito skiriasi, kad vienodumas žudo; kad visapusišką gyvenimą žmonės gali gyventi tik visuomenėse su atvira struktūra, kuriose įvairumas ne tik toleruojamas, bet ir palaikomas ir skatinamas; kad geriausiai visos žmogaus galimybės gali būti išvystytos tik visuomenėse, kuriose yra platus nuomonių spektras — laisvė tam, ką J. S. Millis vadino „eksperimentavimu gyvenime", — kuriose yra minties ir raiškos laisvė, kur požiūriai ir nuomonės susiduria vieni su kitais, visuomenėse, kuriose leidžiami nesutarimai ir net konfliktai, nors yra taisyklės, kaip juos kontroliuoti bei apsaugoti nuo destrukcijos ir smurto; kad pajungimas vienai ideologijai, kad ir kokia protinga ir patraukli ji būtų, iš žmonių atima laisvę

ir gyvybingumą. Galbūt tai ir turėjo omenyje Goethe, kai, perskaitęs Holbacho *Système de la nature* (vieną žymiausių XVIII a. prancūzų materializmo veikalų, kuris orientavosi į tam tikrą racionalią utopiją), pareiškė nepajėgiąs suprasti, kaip galima priimti tokį pilką, niūrų, lavoną primenantį dalyką, neturintį spalvos, gyvybės, meno, jokio žmogiškumo. Tiems, kurie priima šį romantiškai nuspalvintą individualizmą, svarbiausia yra ne bendras pagrindas, bet skirtumai, ne vienovė, o įvairovė; vienybės troškimas — žmonijos regeneracija, atgaunant prarastą nekaltybę ir harmoniją, grįžimas iš fragmentinės egzistencijos į visa apimančią visumą — jiems yra infantiliška ir pavojinga iliuzija; visokios įvairovės ar net konflikto užgniaužimas vienodumo dėlei jiems reiškia paties gyvenimo užgniaužimą.

Šitos doktrinos yra viena su kita nesuderinamos. Jos yra senos antagonistės; moderniu pavidalu šiandien abi valdo žmoniją, ir abiem yra priešinamasi: pramoninė organizacija *versus* žmogaus teisės, biurokratinės taisyklės *versus* „savo darymas"; gera vyriausybė *versus* savivalda; saugumas *versus* laisvė. Reikalavimas kartais pavirsta savo priešingybe: pretenzijos į atstovaujamąją demokratiją pavirsta mažumų priespauda, priemonės sukurti socialinę lygybę slopina apsisprendimą bei smaugia individualų genijų. Greta su šiais vertybių susidūrimais atkakliai tebesilaiko ilgaamžė svajonė: yra, turi būti — ir gali būti — surastas galutinis visų žmogiškųjų nelaimių sprendimas; jis gali būti pasiektas; jis tikrai ateis revoliucinėmis arba taikiomis priemonėmis; o tada visi, ar bent didžioji žmonių dauguma, bus dorovingi ir laimingi, išmintingi ir geri bei laisvi. Jei tokia padėtis gali būti pasiekta ir jei, ją pasiekus, tai tęsis visą laiką, koks sveiko proto žmogus panorės sugrįžti į skurdžias žmogaus klajones po dykumą? Arba, jeigu tai įmanoma, tai iš tikrųjų už tai jokia kaina ne per didelė; o jeigu tik šitaip galima galų gale išgelbėti visus žmones, tai juk per didelė nebus

jokia priespauda, joks žiaurumas, jokios represijos ar prievarta? Šis įsitikinimas mums suteikia plačias teises kelti kančias kitiems žmonėms su sąlyga, kad tai grindžiama tyrais ir nesuinteresuotais motyvais. Bet jeigu kas nors tiki, kad ši doktrina yra iliuzija jau vien dėl to, kad kai kurios galutinės vertybės gali būti viena su kita nesuderinamos ir kad pati idealaus pasaulio, kuriame jos gali būti sutaikytos, idėja yra konceptuali (o ne tik praktinė) negalimybė, tai galbūt geriausia, ką galima padaryti, — tai iškelti ir skatinti tam tikrą, būtinai nepastovią pusiausvyrą tarp skirtingų įvairių žmonių grupių siekimų; mažų mažiausiai — žmones saugoti nuo bandymo sunaikinti vienas kitą; kiek tai įmanoma, stengtis, kad jie vieni kitų nežeistų, ugdyti juose kuo didesnę tarpusavio užuojautą bei supratimą, kurio aukščiausio laipsnio, matyt, niekada nebus pasiekta. Bet tai, *prima facie*, nėra pašėlusiai jaudinanti programa: liberalus pamokslas, rekomenduojantis mechanizmą, sukurtą siekiant žmones sulaikyti nuo kenkimo vieni kitiems, kiekvienai žmonių grupei suteikiant pakankamai vietos realizuoti savo idiosinkraziškus, unikalius ir ypatingus tikslus, per daug nesikišant į kitų tikslus, — toks pamokslas neskamba kaip aistringas kovos šūkis, įkvepiantis žmonių aukas, kankinystę ir herojiškus žygdarbius. Tačiau, jeigu tokia programa būtų priimta, vis dėlto būtų galima išvengti abipusės destrukcijos ir galiausiai išsaugoti pasaulį. Immanuelis Kantas, iracionalizmui labai tolimas žmogus, kartą pastebėjo, jog „iš kreivo žmonijos medžio niekada negali būti padarytas tiesus daiktas". Ir todėl ne tik praktikoje, bet ir iš principo neįmanomas joks tobulas žmogiškųjų reikalų sprendimas, ir bet koks ryžtingas bandymas jį sukurti greičiausiai atves į kančias, nusivylimą ir nesėkmę.

1978

BENJAMINAS DISRAELIS, KARLAS MARXAS IR TAPATYBĖS PAIEŠKOS

I

VISI ŽYDAI, kurie tik suvokia savo tapatybę kaip žydai, yra panirę į istoriją. Jie turi senesnių prisiminimų, suvokia gilesnį savo bendruomenės tęstinumą negu bet kuri kita išlikusi bendruomenė. Juos jungiantys ryšiai pasirodė esą stipresni už jų persekiotojų bei juodintojų ginklus, stipresni ir už klastingiausią ginklą — už įtikinėjimus jų tikrų brolių žydų, kurie kartais su dideliu nuoširdumu ir meistriškumu bando ginčyti, kad tie ryšiai ne tokie stiprūs arba ne tokie ypatingi, kaip atrodo, jog žydus vienija tik bendra religija ar bendra kančia, kad jų skirtumai didesni nei panašumai ir todėl šviesesnis gyvenimo būdas — liberalus, racionalus, socialistinis, komunistinis — taikingai juos kaip grupę ištirpdys jų socialinėje ir tautinėje aplinkoje, kad geriausiu atveju jų vienybė gali išlikti ne didesnė kaip, tarkime, unitų, budistų, vegetarų ar kokių nors kitų grupių, kurių esama visame pasaulyje ir kurie turi tam tikrus bendrus, ne visada pernelyg aistringai reiškiamus įsitikinimus. Jeigu tai būtų tiesa, tai žydams nebūtų pakakę gyvybingumo, troškimo gyventi bendrą gyvenimą, troškimo, leidusio kolonizuoti Palestiną ir galiausiai įkurti Izraelio valstybę. Kad ir kokie

būtų kiti veiksniai, įėję į unikalią amalgamą, kurią, jei ne visada patys žydai, tai bent jau kiti pasaulyje tučtuojau atpažįsta kaip žydų tautą, vienas stipriausių iš jų yra istorinė sąmonė — ryšio su praeitimi ir tęstinumo jausmas.

XIX a. rusų revoliucionierius Gercenas apie savo šalį sakė, kad jos jėga glūdi ne istorijoje, kurios ji daug ir neturėjo, bet geografijoje — jos stiprybę sudaro didžiulė teritorija, barbariška, bet plati. Žydai galėtų pagrįstai tvirtinti, kad jiems visais laikais trūko geografijos — pakankamai žemės, kad galėtų gyventi ir vystytis, — tuo tarpu istorijos jie turėjo daugiau nei pakankamai. Velionis Lewis Namieras kartą man pasakojo, kad garbingo anglų lordo paklaustas, kodėl jis, žydas, paskyrė savo jėgas Anglijos, o ne žydų istorijai, atsakęs: „Derbi! Nėra moderniosios žydų istorijos. Yra tik žydų kančių istorija, kuri manęs visai nedžiugina". Šia charakteringa replika Namieras, be abejonės, siekė netaktišką lordą pastatyti į vietą, bet joje esama tiesos. Žydų analai tarp Antrosios Šventyklos sugriovimo ir palyginti nesenų laikų iš esmės tikrai yra istorija apie persekiojimą ir kankinimą, silpnumą ir didvyriškumą, nesibaigiančią kovą prieš daug didesnes negandas, negu tos, su kuriomis yra susidūrusi kokia nors kita žmonių bendruomenė. Vis dėlto žydų istoriko požiūriu užduotį lengvina ta aplinkybė, jog kadangi sistemingas ir nuoseklus persekiojimas, kurį daugiausia vykdė krikščionys ir tam tikru mastu musulmonai, suvarė žydus į uždarus getų plotus, sėslumo zonas ir pan., jų bendruomenės istorija tapo pernelyg skaudžiai lengvai atpažįstama, aprašoma ir analizuojama. Taip iš tikrųjų, bent jau iki XVIII amžiaus, buvo Europoje. Pavieniai žydai palikdavo savo bendruomenes ir gyvendavo tarp nežydų; kartais jie pasikrikštydavo, o kartais slapta praktikuodavo visą ar dalį savo protėvių religijos arba, kaip Spinoza, buvo atviri eretikai, kurių išsižadėdavo jų bendruomenė ir kurie geriausiu atveju iš platesniosios visuome-

nės, kurioje jie gyveno, bet su kuria niekada visai nesutapo, susilaukdavo nervingos pagarbos. Tokių buvo nedaug. Todėl klausimas apie tai, kas buvo ir kas nebuvo žydas senovės pasaulyje ar Viduramžiais, Renesanso epochoje ar po jos susiklosčiusiomis aplinkybėmis nėra sunki istorinė problema.

Jei bandysime sudaryti apytikrę žydų istorijos periodizaciją, tai galėsime pasakyti, kad joje yra mažiausiai trys pagrindiniai laikotarpiai: 1) kol žydai gyveno savoje žemėje su nelabai plačiai Mažojoje Azijoje ir Šiaurės Afrikoje išplitusiomis kolonijomis; 2) Viduramžių diaspora, kai jie gyveno atskiromis grupėmis ir kai jų likimas bent jau teoriškai dėl šios priežasties gali būti atsekamas be didelių keblumų; 3) laikotarpis po emancipacijos. Čia istorikams iškyla tikri sunkumai: kas yra ir kas nėra žydų istorija? Kas jai priklauso ir kas ne? Rytų bendruomenių socialinė, intelektualinė ir religinė istorija jai tikrai priskirtina. Taip pat jai priklauso rusų-lenkų sėslumo zona. Tačiau ką turime pasakyti apie Vakarų žydus? Ar galima atkurti istorinius jų kaip bendruomenės institucijų pėdsakus? Anglijoje, kur tuo laikotarpiu žydų istorija buvo sėkmingiausia, ji mažiausiai dramatiška ir mažiausiai įdomi tokiems kaip Namieras, kurie mėgaujasi sudėtingų asmenybių ir situacijų spalvomis, judėjimu ir žaismu. Laimingi laikotarpiai, kaip sakė Hegelis, yra tušti puslapiai istorijos tomuose.

Tačiau dabar iškyla problema: ar žydų kilmės, ar net žydų tikėjimo atskirų asmenų istorija yra neatskiriama žydų istorijos dalis? Dauguma žydų istorikų mini tokias figūras kaip, tarkime, Juozapas iš Naxos arba Spinoza, tuo tarpu Italijos istorikai vargu ar figūromis italų istorijoje laikytų kardinolus Mazarinį, Alberonį ar Marie de Mèdicis. Tai suprantama, nes iki moderniųjų laikų retai iškyla rimtos identifikavimo problemos. Plutarchas nekėlė klausimo, ar jis buvo graikas ar romėnas; Juozapas net neabejojo savo

tapatybe; Spinoza neklausė savęs, ar jis iš tiesų buvo olandas, ar ne. Europos tautinėms valstybėms išnaikinus korporacijas ir ėmus reikalauti visiškos priklausomybės, šis vaizdas pasikeitė, ir prasidėjo lojalumo konfliktai. Ši krizė žydus palietė vėliau negu jų kaimynus; ji tapo aiški, kai atsivėrė getų vartai ir žydai, iš pradžių su baime, vėliau su vis didesniu pasitikėjimu ir pasisekimu pradėjo maišytis su savo bendrapiliečiais kitatikiais, vis daugiau įsiliedami tiek į jų visuomeninį, tiek į privatų gyvenimą. Kur pastarojoje istorijoje mes turime nubrėžti liniją tarp žydų, kaip tokių, istorijos ir didesnių visuomenių, kurių nariais jie atsitiktinai tapo, istorijos? Mes visi susipažinę su tais šiek tiek graudžiais indėlių į bendrą kultūrą sąrašais, kuriais žydų apologetai siekė priminti savo juodintojams, kiek krikščionių civilizacija jiems skolinga. Ar Heine's, Felixo Mendelssohno, Ricardo gyvenimas ir laimėjimai yra žydų istorijos dalis? Arba, jeigu jie dėl savo krikšto į tą istoriją neįtraukti, tai ką mes turime pasakyti — imkime atsitiktinius pavyzdžius iš paskutiniojo šimtmečio — apie Lassalle'į, Meyerbeerį, Pissarro, kurie nebuvo krikštyti, o turėjo ypatingus ryšius su instituciniu žydų gyvenimu? Apie Francis Baconą, Johną Stuartą Millį ar Russellą mes nekalbame kaip apie krikščionių mąstytojus, nors ir atskalūnus; tai ar į Husserlį, Bergsoną ar Freudą mes vis dėlto turėtume žiūrėti kaip į žydų mąstytojus kokia nors ypatinga prasme?

Tas pats klausimas prikelia seną problemą, kuri mums dabar tiesiogiai išryškėja kaip baisiausio istorijoje genocido ir žydų valstybės įkūrimo rezultatas, — tai problema „Kas yra žydas?". Koks jo santykis su likusia visuomenės dalimi? Kokia prasme ta visuomenė yra, o kokia prasme ji nėra „jo" visuomenė? Ar skirtumai tarp jo ir kitų visuomenės narių analogiški kitiems, labiau pažįstamiems skirtumams, dalijantiems klases, profesijas, bažnyčias ir kitas socialines

grupes tose ribose, kurios paprastai laikomos socialiniais vienetais — valstybėmis, nacijomis, šalimis?

Po Prancūzų revoliucijos ši problema tapo ypač aštri tiems, kurie buvo paleisti iš seno kalėjimo ir žengė į dienos šviesą iš Vakarų pasaulio getų — net jei tatai getais ir nebūtų buvę vadinama. Išlaisvinimas ištiko palyginti staiga, prisitaikymo problemoms nebuvo pasirengta. Vieni pasitraukė nuo keisto, platesnės perspektyvos pasaulio ir ryžosi verčiau merdėti ankštos, bet pažįstamos senoviško įkalinimo vietos šešėliuose. Kiti, patys energingiausi, patys ambicingiausi, didžiausi idealistai ir optimistai, kupini aistringų vilčių, nuėjo šviesos link. Kai kurie sėkmingai asimiliavosi su naujaisiais broliais, be jokių didesnių kančių ar dvasios sąnaudų pakeitė tikėjimą, ar bent jau savo įpročius, kaip XVIII a. Anglijoje žydų bankininkas Gideonas, kurio vardas šiandien bemaž užmirštas; kaip ekonomistas Davidas Ricardo ar tie garsūs finansininkai ir geležinkelių tiesėjai, sefardiškieji Saint-Simono mokiniai. Dar kiti dėl daugybės priežasčių, dažnai psichologinių, — dėl tam tikros nepasiduodančios jų temperamento ypatybės, — kartais prieš savo sąmoningą valią pasijuto nesugebą asimiliuotis, nesugebą prisitaikyti iki tokio lygio, kurį turi pasiekti norintys pakeisti savo įpročius, ir, pakėlę inkarą, kartais likdavo atitrūkę nuo vieno kranto, bet nepasiekę kito, likdavo išerzinti, bet negalį pasiduoti, — kažkokios sudėtingos, besikankinančios figūros, plaukiančios pasroviui arba, kitais žodžiais tariant, besibastančios niekieno žemėje, pasiduodančios tai savęs gailėjimo bangoms, agresyviai arogancijai, perdėtam didžiavimuisi tomis savybėmis, kurios juos atskyrė nuo aplinkinių, tai savęs niekinimo, neapykantos sau priepuoliams, jausdamiesi esą paniekos ir antipatijos objektai akyse tos pačios visuomenės, iš kurios narių jie labiausiai laukė pripažinimo ir pagarbos. Tai labai gerai pažįstama į svetimą kultūrą įstumtų žmonių būklė, ir ji jokiu būdu nepriskirtina tik

žydams; tai neurozė, labai paplitusi nacionalizmo amžiuje, kuriame savęs identifikavimas su vyraujančia grupe tampa ypač svarbus, tačiau nenormaliai sunkus kai kuriems individams. Kas, pavyzdžiui, skaitys muziko Ferruccio Busonio, pusiau italo, pusiau vokiečio-žydo laiškus, tas supras, kad jo gyvenimas buvo kupinas tokios įtampos. Perdėtas Hillaire Belloco stiliaus ir nuomonių nuožmumas sietinas su jo paties suvokiama nesaugia padėtimi anglų visuomenėje. Yra daugybė mažiau žinomų figūrų, priklausančių, kaip Jungtinėse Valstijose vadinama, mišrios kilmės grupėms[1], naujiesiems imigrantams, kurie ne visiškai integravosi į naują gyvenimą svetimoje šalyje. Bet gyviausi šios negalios pavyzdžiai gali būti randami tarp garsiausių ir gabiausių iš visų klajojančių genčių — žydų vakariečių, praradusių apsauginę žiaurios savo tikėjimo disciplinos struktūrą ir atsigręžusių į naują, bet jokiu būdu ne draugišką, nuostabų, o pavojingą pasaulį, kuriame kiekvienas žingsnis gali būti lemtingas, o atpildas atitinkamai didelis, kur viskas — nemokšiškumas, nerimas, ambicija, pavojus, viltis, baimė — audrina vaizduotę. Pernelyg didelis skubėjimas įsisavinti akivaizdžiai ne savo kultūrinį palikimą gali būti žlugdantis, gali skatinti nekantrų troškimą būti tučtuojau priimtam, turėti pernelyg didelių, paskui nepasiteisinančių vilčių; nors neatlyginama meilė, frustracija, apmaudas, kartėlis taip pat aštrina pojūčius ir, panašiai kaip žvyras austrei, sukelia skausmą, iš kurio kartais išsikristalizuoja genijaus perlai.

Toks buvo pirmos gabių ir ambicingų žydų kartos, siekiančios įeiti į išorinį pasaulį, likimas. Visiems žinoma Ludwigo Börne's ir Heinricho Heine's[2] istorija — jiems jų anomali visuomeninė padėtis tapo lyg ir manija. Kuo labiau jie siekė būti vokiečiais, tikrais vokiečių kultūros paveldėtojais, domėtis vien tik vokiečių vertybėmis arba bent jau švietimo vaisių perdavimu savo tėvynainiams, tuo mažiau vokiški jie atrodė patiems vokiečiams. Tiems, kurie saugūs,

saugumo ieškojimas atrodo kaip nenormalus simptomas ir juos dažnai dirgina. Mažiau temperamentingos ir ramesnės žydų asmenybės pro Europos pasaulio duris įslinko nepastebėtos. Jų vaikai taikiai ir natūraliai susimaišė su Europos gyventojais. Narsesnieji beldėsi į vartus, susilaukė nepageidaujamo dėmesio, buvo nenoriai priimti ir naujoje aplinkoje niekada nepasiekė visiško laisvumo. Jie ėmėsi visokių priemonių tam, kad stumtųsi į priekį, kad pergalingai įveiktų savo negalias, kad kitus įtikintų savo tikėjimo tikrumu, lojalumu, genialumu, savo tinkamumu klubui. Kuo jie daugiau prisiekinėjo, tuo akivaizdesnė darėsi jų sudaromos problemos prigimtis ir aiškėjo, kad nepavyks ją kaip nors paprastai išspręsti.

Šioje esė man rūpi du svarbiausi šios ypač keblios istorinės ir psichologinės padėties atstovai. Norėdamas atskleisti savo mintį, aš pasirinkau du žmones, abu garsius, įtakingus, išskirtinių gabumų. Jie daugeliu atžvilgių akivaizdžiai vienas nuo kito skiriasi; ir kartu jiems abiem būdingos tos išskirtinės savybės, kurias aš minėjau, jie abu buvo atsidūrę toje pačioje situacijoje.

Vokiečių istorijos filosofas Herderis pirmasis didelį dėmesį atkreipė į teiginį, jog tarp elementarių žmogaus poreikių, pačių pagrindinių, tokių kaip maisto, pastogės, saugumo, gyvybės pratęsimo, bendravimo poreikiai, — yra dar ir poreikis priklausyti tam tikrai grupei, kurios narius jungia tam tikri ryšiai, ypač kalba, bendri prisiminimai, pastovus gyvenimas toje pačioje žemėje; kai kas prie šių ryšių prideda dar ir tokias savybes, apie kurias mes esame šiais laikais daug girdėję, — tai rasė, kraujas, religija, bendro pašaukimo jausmas ir panašiai. Kad ir kaip mes smerktumėme tas baisias pasekmes, kurias davė pernelyg didelis iškėlimas ar iškraipymas Herderio taikingos ir humaniškos doktrinos, negali būti abejonės, jog Europos pasaulyje po Prancūzų revoliucijos dominavo dvi tendencijos: sąmonin-

gas telkimasis ir iki tol palyginti prislėgtų nacionalinių, religinių, politinių ir panašių grupių iškilimas. Sąmoningo tautų, etninių ir kalbinių mažumų, klasių, partijų, socialinių grupių vienijimosi amžiuje žmogui vis aktualesnis darėsi klausimas, kuriai grupei jis priklauso ir kuriai natūraliai bei savaime tinka. Žydai tapo išlaisvinti po didžiąja humanizmo, lygybės, tolerancijos, internacionalizmo, švietimo idealų, vardan kurių žmonės sukilo prieš karalius ir kunigus, nemokšiškumą ir privilegijas, vėliava. Tačiau, kaip žino visi istorijos tyrėjai, revoliucija ir po jų vykę karai nuo grandinės paleido skurde paskendusių tautų, klasių, judėjimų bei asmenų agresyvias jėgas. Europa, į kurią neteisybės ir nelygybės aukos buvo priimtos, tapo pasauliu, kuriame vis labiau ir labiau įsigalėjo iki šiol prislėgtų grupių atkakli kova už laisvę ir apsisprendimą, nacionalizmas bei žiaurus lenktyniavimas dėl statuso, valdžios ir pripažinimo. Suprantama, nepaprastai stiprus buvo labiausiai per visą istoriją diskriminuojamos mažumos narių noras būti integruotiems, tapti lygiais su gerbiamais visuomenės nariais. Didysis XVIII a. pasaulietinio švietimo žydams šalininkas Moses Mendelssohnas norėjo, kad jie pasiektų savo kaimynų socialinį, švietimo ir kultūrinį lygį: kad būtų tokie kaip ir kiti. Neturėtų stebinti nė tas faktas, kad vienas iš jo sūnų ir abi dukterys tapo krikščionimis; tik neaišku, kiek jie tikėjo krikščionišku mokymu. Aišku tik tai, kad jie siekė būti kartu su geidžiama žmonijos dalimi, su jos aukštesniuoju, civilizuotu, išsilaisvinusiu segmentu. Tarp tų laikų šūkių buvo kultūrinė ir politinė vienybė, tautinis, vadinamasis „organinis" solidarumas. Kai kuriems iš tų, kuriuos šis procesas aplenkė, atrodė, kad jis tarytum aukso šviesa užlietas. Gerai žinomas toks psichologinis reiškinys, jog atstumtieji yra linkę idealizuoti žemę, į kurią nukreipti jų žvilgsniai ir kuri yra anapus demarkacijos linijos. Tie, kurie yra gimę saugioje pastovios visuomenės aplinkoje ir kurie ją traktuo-

ja kaip savo natūralius namus, linkę turėti stipresnį socialinės tikrovės pojūtį: visuomeninį gyvenimą jie mato nušviestą gana pagrįstos perspektyvos šviesa, ir jiems nėra jokio reikalo trauktis į politinę fantaziją ar romantiškus pramanus. Ši idealistinė tendencija būdingiausia tiems, kurie priklauso mažumoms, tam tikru mastu liekančioms nuošaliai nuo pagrindinio savo bendruomenės gyvenimo vyksmo. Jos linkusios arba pernelyg piktintis dominuojančia dauguma, ant jos lieti savo neapykantą, arba pernelyg karštai ja žavėtis, net ją garbinti, o kartkartėmis neapykanta su žavėjimusi persipina, ir rezultatas esti tiek neįprastos įžvalgos, tiek pernelyg įaudrinto jautrumo sukeltas neurotiškas faktų iškraipymas.

Šį reiškinį dažnai liudija istorijos tų politinių vadovų, kurie buvo kilę iš už jų vadovaujamos visuomenės ribų arba bent jau iš jos pakraščių, iš jos paribio zonų. Napoleonas regėjo Prancūziją ne taip, kaip regi prancūzas; Gambetta buvo kilęs nuo pietinio pasienio ruožo, Stalinas — gruzinas, Hitleris — austras, Kiplingas kilęs iš Indijos, de Valera buvo tik pusiau airis, Rosenbergas kilimo iš Estijos, Theodoras Herzlis ir Jabotinsky, kaip ir Trockis, iš žydų pasaulio asimiliuotų pakraščių, — tai vis asmenys, pasižymintys ugninga vizija, kilnia ar degradavusia, idealistine ar iškreipta, o kildinti ją reikėtų iš žaizdų, padarytų jų *amour propre* bei jų įžeistai tautinei savimonei, nes jie gyveno tautos paribiuose, kur stipriausias kitų visuomenių ir svetimų civilizacijų spaudimas. Hugh Trevor-Roperis teisingai pastebėjo, kad fanatiškiausias nacionalizmas kyla centruose, kur maišosi nacijos ir kultūros, kur yra aštriausia trintis, pavyzdžiui, Vienoje, — o šalia jos galima pridurti Baltijos provincijas, kurios suformavo Herderį, nepriklausomą Savojos kunigaikštystę, kurioje gimė ir augo de Maistre'as, prancūzų šovinizmo tėvas, arba Lotaringiją, davusią Barrèsą ar de Gaulle'į. Būtent šiose tolimose provincijose gimsta ir suliepsnoja

ideali vizija — tautos ar nacijos, kokia ji turėtų būti, regima tikėjimo akimis, kad ir kokie būtų realūs faktai.

Todėl nieko nuostabaus, jog tas pats procesas palietė naujai emancipuotos bendruomenės narius, kurie, visur būdami mažuma, siekė susitapatinti su dauguma, žmones, kurie savo svajonėse įsivaizdavo, kad jie galų gale pripažinti ir kad jiems suteikta lygybė bei statusas, arba kurie, būdami aistringesnio temperamento, save įsivaizdavo išsilaisvinusius iš vergų statuso ir tapusius šeimininkais, lemiančiais kitų likimus. Bet jei tokių išskirtinių grupių narių vaizduotė net ir nepasiekė tokios užsidegimo viršūnės, jie ieškojo kelių išsilaisvinti iš savo nenormalaus ir dažnai žemesnio socialinio statuso. Tai įgaudavo dvi formas. Viena jų — tai sąmoningi lygybės ir pranašumo reikalavimai, engiamų tautų kova už apsisprendimą ir nepriklausomybę, kylančių imperijų užkariavimai ir šlovės siekimas, karingų klasių, religinių bendruomenių, bažnyčių ir kitų žmonių grupių kova už socialinį ir ekonominį pripažinimą ar viešpatavimą. Šiandien ši forma mums gerai pažįstama kaip nacionalizmo, socializmo, klerikalinių ir antiklerikalinių judėjimų, imperializmo, militarizmo, fašizmo, rasinių konfliktų ir panaši istorija.

Bet yra ir kita šio pripažinimo reikalavimo forma: tai pastangos išsivaduoti iš prislėgtos ir pažeistos socialinės grupės silpnumo ir pažeminimo, identifikuojantis su kita grupe ar sąjūdžiu, kurie yra laisvi nuo esamos būklės defektų; tokį pripažinimo siekį sudaro pastangos įgyti naują asmenybę ir tai, kas su tuo susiję, — naują eilutę, naują vertybių bei įpročių sistemą, naujus šarvus, taip neaitrinančius senų žaizdų ir senų randų, likusių nuo grandinių, kurias žmogus nešiojo, būdamas vergas. Tokia iš tikrųjų yra armijos, disciplinos, uniformos prasmė. Žmonės, kurie iš prigimties jaučiasi pasimetę ir bejėgiai, virsta narsiais ir drausmingais kovotojais, kai jie gauna visai naują tikslą, ypač tokį, kuris istoriškai gali būti susietas su tikra ar įsivaizduojama

praeities šlove. Airiai, demoralizuoti užkariautoje Airijoje, nuostabiai kovėsi britų ar amerikiečių armijoje. Austrijos sumušti bohemiečiai atliko šlovingus žygius čekų legione. Theodoras Herzlis žinojo, ką daro, kai savo suglumusius pasekėjus pirmajame sionistų suvažiavime privertė dėvėti kiek galima labiau oficialius rūbus, kad būtų pakilta iki šios progos didingumo ir istoriško kilnumo, — progos, kuri turi atvesti į jų dvasinę ir materialinę metamorfozę iš neorganizuotų individų sambūrio į tautinį judėjimą. Labiau abejojantys delegatai iš Rytų Europos, tarp jų ir Weizmannas, Herzlio reikalavimus ceremonialui sutiko su blogai paslėpta ironija ir skepticizmu. Ilgainiui Weizmannas prisipažino klydęs. Tapti nauja persona, nusimesti vergovės bei žemesnės padėties ženklus ir apsivilkti naujais drabužiais ir simboliais, įgyti laisvų žmonių gestus, įpročius ir gyvenimo stilių — štai šito troško dauguma iki šiol prispaustų grupių narių, stovinčių ant slenksčio, nuo kurio atsiveria naujas lygybės ir orumo kupinas gyvenimas bei galimybės jų iki šiol žlugdomiems talentams, — bent taip jie tikėjosi. Tokia buvo nauja, Napoleono pergalių Reino žemių žydams duota viltis, didelė audra, nusinešanti senus feodalinius apribojimus, griaunanti getus, visu ūgiu ištiesinanti savo gyventojus kaip žmones; tai buvo naujo dalyko pradžia, kurią Heine išgyveno pusiau garbindamas, pusiau pašiepdamas, kaip kad ir viską jis darė. Pokyčių vėjai, sukelti įvykių užsienyje, ėmė pūsti ir Anglijoje. Tos situacijos psichologines ypatybes aš norėčiau pailiustruoti dviejų labai nepanašių žmonių, Benjamino Disraelio ir Karlo Marxo, reakcija.

II

Pradžioje kontrastas tarp jų gali atrodyti labai ryškus. Pirmasis — kažkokia fantastinė figūra, garbės trokštąs opor-

tunistas, viešuomenės ir politikos avantiūristas, spalvingas, puošnus, tikras dabitiškumo ir dirbtinumo pavyzdys: žiedai ant pirštinėtų pirštų, prašmatnios garbanos, krintančios aplink jo išblyškusį, egzotiškų bruožų veidą, puošnios liemenės, rokoko stiliaus iškalba, epigramos, klasta, meilikavimas ir nuostabūs socialiniai bei politiniai gabumai, — visa tai kelia susižavėjimą, bet sykiu ir šiokį tokį nepasitikėjimą, o kai kas jo tiesiog nekenčia ar priima su baime; jis — tai grojikas, vedantis paskui save būrį apstulbusių hercogų, grafų, solidžių provincijos džentelmenų ir apkūnių fermerių, tai vienas iš keisčiausių ir fantastiškiausių viso XIX amžiaus reiškinių. O antrasis — niūrus ir nuskurdęs pamfletistas, kandus, vienišas ir fanatiškas tremtinys, pilantis priekaištus turtingiesiems ir galingiesiems, negailestingas sąmokslininkas, ruošiantis nuosprendį nekenčiamai eksploatatorių ir darbininkų priešų klasei; atsidavęs vienam reikalui, vienišas Britų muziejaus skaitytojas, su savo plunksna sukėlęs didesnius pasikeitimus pasaulyje nei valstybės galvos, kareiviai ar visuomenės veikėjai. Ir vis dėlto tarp jų yra tam tikra paralelė, į kurią aš norėčiau atkreipti dėmesį.

Savo kilme jie nelabai skyrėsi: nė vieno protėviai nebuvo garsūs žmonės. Disraelio šeima, atrodo, buvo kilusi iš Italijos, o prieš tai, jei pasinaudosime Cecilio Rotho įtikinamu spėjimu, iš Levanto. O Karlo Marxo protėviai iš abiejų šeimos pusių buvo vokiečių, vengrų ir lenkų rabinai. Jo senelis iš tėvo pusės ir prosenelis abu buvo rabinai jo gimtajame Triero mieste. Karlo Marxo tėvas buvo sūnus rabino Meierio Halevy Marxo, arba Marx Levi, kuris buvo vedęs Moses Lwowo dukterį. Moses Lwowo tėvas, Heschelis Lwowas buvo išrinktas Triero rabinu 1723 m.; jis buvo kilęs iš Lenkijos miesto, kurio vardą nešiojo, rabinų; kiti protėviai buvo rabinai Padujoje, Krokuvoje ir Mainze. Ankstyviausias Karlo atsekamas protėvis atkeliavo į Italiją iš Vokietijos XV a. pradžioje. Jo senelis iš motinos pusės

persikėlė iš Vengrijos į Olandiją, kur jis tapo Nijmegeno rabinu. Viena jo duktė ištekėjo už Heschelio Marxo, Karlo tėvo. Kita duktė — už bankininko vardu Philips, šiandien pasaulinio masto elektros firmos įkūrėjo senelio. Abiem atvejais šeimos socialiai naudojosi tomis galimybėmis, kurias antroje XVIII a. pusėje suteikė Švietimas.

Esama ir tam tikro psichologinio panašumo tarp šių labai, nors gal ir nevienodai, talentu apdovanotų žmonių. Isaacas d'Israelis, atsisakęs komercinės karjeros, kurią jam buvo numatęs jo tėvas Benjaminas, pagal visus atsiliepimus buvo švelnus ir draugiškas, nežymus rašytojas, knyginis, kuklus įvairių linksmų anekdotų ir keistų anglų literatūros senienų kompiliatorius. Jis buvo gero būdo ir nepretenzingas žmogus ir galbūt šiomis savybėmis, o ne literatūriniais gabumais pelnė globą tokių žymių rašytojų kaip Scottas, Lockhartas, Byronas, Samuelis Rogersas, su juo draugavo tokie leidėjai kaip Johnas Murray II, jis buvo visada laukiamas Londono literatūrinėje visuomenėje. Mielas šeimininkas, beveik kaimo džentelmenas, apsišvietęs toris, žavėjęsis Karoliu I[3], jis susierzindavo, išgirdęs pakartotinus reikalavimus atlikti administracines funkcijas sefardų sinagogoje Londone; jis lengvai paliko tiek ją, tiek žydų bendruomenę. Atrodo, kad nepasižymėjo aistringu tikėjimu. Greičiausiai jis buvo XVIII a. deistas — nei per daug patenkintas, nei nepatenkintas, kad gimė žydu. Jis buvo nerūpestingas žmogus, nesukantis sau galvos dėl dvasinių problemų, — tai bruožas, būdingas daugeliui jo civilizuoto amžiaus ir aplinkos liberalių agnostikų. Jo draugė Sharon Turner įkalbėjo jį pakrikštyti vaikus; jis tai padarė, kaip ir daugelis panašių į jį asmenų yra pasielgę, tam, kad jo vaikų kelias į pasaulį būtų lengvesnis ir neapsunkintas naštos, kurios bet kokiu atveju jis nematė reikalo nešti pats arba versti kitus nešti. Jo sūnus Benjaminas buvo pakrikštytas 1817 metais. Tais pat metais Heschelis Marxas, Karlo tėvas, buvo priimtas į

liuteronų bažnyčią ir pakrikštytas Heinrichu. Kaip ir Isaacas d'Israelis, vyresnysis Marxas kilęs iš ortodoksų šeimos — juk jo tėvas ir brolis buvo rabinai Triere, — bet taip pat jam didelį poveikį darė antiklerikalinių rašytojų, tokių kaip Voltaire'as ir Rousseau, darbai. Jam buvo trisdešimt ketveri ar trisdešimt penkeri, kai, Napoleonui pralaimėjus, Reino žemėse buvo atkurta Prūsijos valdžia ir uždrausta priimti tarnybon žydus teisininkus. Kadangi jis norėjo tęsti savo karjerą ir, ko gero, seniai jau buvo praradęs žydų tikėjimą, o galbūt protestantizmą traktavo kaip mažai besiskiriantį nuo daugelio Švietimo epochos pradininkų neaiškaus deizmo, jis be skausmo peržengė ribą ir 1824 m. rugpjūčio mėnesį pakrikštijo Karlą ir kitus vaikus. Nuosaikus, pagarbus valdžiai, trokštąs įtikti, jis norėjo gerai sugyventi su savo bendrapiliečiais. Jis buvo atsidavęs Karlui, graužėsi dėl sūnaus užsispyrimo, troško, kad jis rūpintųsi sėkminga karjera ir neerzintų svarbių asmenų. Geras, nedrąsus, norįs daryti tik tai, kas teisinga, jis buvo prūsų piliečio pavyzdys, kaip ir Isaacas d'Israelis — britų. Abu šie romūs vidurinės klasės tėvai davė pasauliui sūnus, varomus jų pačių vidinio dinamizmo, tolimo tėvų dvasinei sanklodai, — aistringus, valdingus, ugningo temperamento, nepalaužiamos valios ir gerokai niekinančius daugelį juos supančių žmonių; apsisprendę kuo tapti ir ką daryti, jiedu, kiekvienas savaip to siekdamas, patyrė sėkmę. Abiem atvejais sūnų ir tėvą siejo abipusis prisirišimas. Disraelis visada jautriausiais žodžiais kalbėjo apie Isaacą; Karlas Marxas visą gyvenimą nešiojosi tėvo atvaizdą; jis niekada su nieku kitu nebuvo toks artimas, net su Engelsu. Garsusis laiškas, kurį jis parašė savo tėvui 1837-ųjų lapkritį, kai jam buvo devyniolika metų, yra pats puikiausias, iš tikro vienintelis savęs atskleidimas, kurį apie jį turime. Abu žiūrėjo į savo motinas palyginti abejingai. Ką tai sako apie kiekvieną iš jų, — palieku spręsti psichologams.

Nors Marxas ir Disraelis ir labai skyrėsi savo pažiūromis, aplinkybėmis bei temperamentu, akivaizdu, kad jie turėjo šį tą bendra: visų pirma tai pasireiškia aistringu troškimu valdyti savo visuomenę. Marxas norėjo ją pakeisti, Disraelis — būti priimtas ir vadovauti jai. Abu jaunystėje rašė ekstravagantiškas ir romantiškas fantazijas; abu, nors kiekvienas savotiškai, nusisuko nuo aplinkos, kurioje jie buvo gimę; abu į proletariatą žiūrėjo kaip į jos auką: Marxas jį laikė revoliucijos nešėju, Disraelis traktavo kaip žemvaldžių klasės interesų objektą ir kaip jos sąjungininką prieš buržuaziją[4].

Krikščionių mokymą Marxas atmetė gana anksti, dar būdamas universiteto studentu. O Disraeliui šis mokymas labai daug reiškė. Jis neturėjo nė mažiausio cinizmo nei religijos apskritai, nei pačios krikščionybės atžvilgiu. Visą savo gyvenimą jis laikėsi savosios pusiau mistinės, kiek literatūriškos krikščionybės, religijos, persmelktos istorinio tęstinumo jausmo, tikėjimo, pašventinto tradicijos, kurią gerokai atgaivino ir pagyvino Burke'as ir Coleridge'as. Nepaisant to, Disraelis, žinoma, visų buvo laikomas žydu ir daugmaž visą laiką pats save tokiu laikė. Išvaizda ir laikysena jis taip pat panėšėjo į eilinį anglą, kaip ir Marxas į eilinį vokietį. Abu buvo pašaliečiai, abu stengėsi atsikratyti savo kilmės sudaromų nepatogumų. Disraelis pasirinko vieną kelią, Marxas — kitą.

Disraelio pozicija buvo didžiai nevienareikšmiška. Jis nebuvo anglas įprasta prasme, tai aišku. Bet kas tuomet jis buvo? Kitiems nereikėjo atsakyti į šį klausimą. Jiems jis buvo keista nenormali būtybė, žavėjimosi ar paniekos, pavydo ar pajuokos objektas, kerinčiai patrauklus ar vulgariai ekstravagantiškas, žydas *d'esprit*, kaip jį vadino tam tikruose Londono rateliuose šimtmečio pradžioje. Bet sau pačiam Disraelis buvo problema. Jeigu jis norėjo daug pasiekti, — o jis neslėpė jį užvaldžiusio nuolatinio troškimo iškilti, tai

jam būtinai reikėjo rasti vietą anglų visuomenėje, kurioje toks gilus klasių susiskirstymas ir kuri, nepaisant tokio staigaus socialinio persitvarkymo, įvykusio dėl pramoninės revoliucijos, vis dėlto buvo labai hierarchiška. Kas gi jis buvo? Kokiems interesams, klasei, socialinei struktūrai jis atstovavo? Jis galėjo plūduriuoti kaip linksmas ir egzotiškas literatūros diletantas — *Vivian Grey*, to žaižaruojančio ir ironiško ano meto Londono visuomenės paveikslo, *roman-à-clef* autorius. Disraelis pradėjo kaip pašalietis, Oscaro Wilde'o, Prousto, Evelyno Waugh pirmtakas, pakerėtas aristokratijos, pusiau įsimylėjęs ją, pusiau iš jos besišaipąs, linksmas jaunas menininkas, politinio romano išradėjas, puikus oratorius ir kviestinių pietų pašnekovas, vyrų laikomas neišauklėtu, o moterų — patraukliu; tame lengvame pasaulyje jis galėjo gyventi, nesusitapatindamas su kuria nors konkrečia visuomenės dalimi, kaip neutralus stebėtojas iš šalies, kurio perspektyvos pojūtis kyla būtent iš šio nutolimo nuo savo meno objekto. Bet jam to nepakako. Disraelis troško valdžios, jis siekė būti pripažintas uždarų visuomenės sluoksnių, pripažintas kaip savas ar bent jau lygus, jei ne aukštesnis. Tuo paaiškinamas psichologinis poreikis susikurti savo tapatybę, kuri užtikrintų pripažinimą, tapatybę, leidžiančią jam laisvai ir maksimaliai išvystyti savo talentus. Ir ilgainiui jis tikrai susikūrė sau asmenybę, bent jau vaizduotėje. Prieš save jis regėjo laisvų, arogantiškų ir galingų aristokratų visuomenę, kuri, nors ir kaip puikiai jo perprasta, jo apstulbusioms akims atrodė kaip turtingas ir stebuklingas pasaulis. Disraelio romanuose tai labai ryšku. Žmogus gali būti nenuoširdus savo politinėse kalbose ar laiškuose, tačiau jo meno kūriniai yra jis pats ir parodo, kur glūdi jo tikrosios vertybės. Jis nebuvo užsibrėžęs užkariauti šį pasaulį vien dėl to, kad tai svarbu politiškai. Jis gerai suprato, kad naujoji manufaktūrininkų ir technikų karta, dar tebekylanti vidurinioji klasė, kuri kūrė Anglijos turtą, ko

gero buvo žymiai svarbesnė, sprendžiant apie dabarties ir ateities galybę. Tačiau Disraelis buvo beviltiškai užburtas aristokratijos kaip klasės ir kaip principo. Jis troško būti jos pripažintas, jis ja žavėjosi ir būtent jos pasaulį norėjo valdyti; jis ją vaizduoja su nepaprasta meile, net kai pikčiausiai ją ironizuoja.

Disraelį visada traukė neracionalios gyvenimo pusės. Jis buvo tikras romantikas ne tik savo kūrinių ekstravagancija, puošnumu, priimamomis pozomis bei daugybe tuštybių savo asmeniniame ir politiniame gyvenime, — visa tai gali būti laikoma palyginti nesvarbiais dalykais. Jis buvo romantikas gilesne prasme: jis tikėjo, jog tikrosios individų ir visuomenės gyvenimą valdančios jėgos nėra suprantamos analitinio proto, nėra kokių nors sisteminių mokslinių tyrinėjimų registruojamos, bet yra nepaprastos, paslaptingos, tamsios, neapčiuopiamos, protu nepasiekiamos. Jis giliai tikėjo didžiule aukštesniųjų individų įtaka — genijų, pakilusių aukštai virš minios, tautų likimų šeimininkų. Jis tikėjo didvyriais ne mažiau negu jį niekinęs Carlyle'is. Disraelis niekino lygybę, vidutinybę ir paprastą žmogų. Istoriją jis traktavo kaip virtinę suokalbių tarp visur paslėptą galią turinčių žmonių ir mėgavosi ta mintimi. Utilitarizmas, blaivus stebėjimas, eksperimentas, matematinis mąstymas, racionalizmas, sveikas protas, stebinantis mokslinio proto rūmas — tikras žmonijos triumfas nuo XVII amžiaus — jam beveik nieko nereiškė. Disraelio panieką Benthamui ir Milliui sąlygojo ne vien ta aplinkybė, kad jis buvo konservatyvus, o jie ne; ši panieka kilo iš jo ypatingos vizijos, kurios fone jų vertybės jam atrodė niūrios ir vulgarios, kaip, sakykim, T. S. Eliotui (kitas „svetimas" toris) atrodė Bertrando Russello vertybės. Disraelis buvo giliai įsitikinęs, jog intuicija ir vaizduotė daug aukščiau už protą ir metodus. Jis tikėjo temperamentu, krauju, rase, nepaaiškinamais genijaus šuoliais. Jis buvo visiškas antiracionalistas. Menas, meilė,

aistra, mistiniai religijos elementai jam reiškė daugiau negu geležinkeliai ar pertvarkantys atradimai gamtos moksluose, pramoninė Anglijos galia, socialiniai pagerinimai ar bet kokia tiesa, gauta matavimų, statistikos, dedukcijos metodu. Tokių pažiūrų žmogus, nė kiek nepasikeitęs nuo pradžios iki savo gyvenimo pabaigos, negalėjo likti neapakintas aristokratijos, kaip atsitiko Balzacui, Wilde'ui ar Proustui, kaip tikriausiai atsitiko daugeliui jautrių, lakios vaizduotės, nepilnavertiškumo komplekso kankinamų plebėjų ar viduriniosios klasės kilmės jaunuolių, susidūrusių su gyvenimu, kuris, kaip jiems atrodė, o gal ir iš tikrųjų buvo, laisvesnis, linksmesnis, tikresnis.

Turėdamas šiuos bruožus bei nenugalimą norą patekti į šią akinančią visuomenę ir joje vaidinti svarbų vaidmenį, Disraelis, gal ne visai sąmoningai, bet su dar didesne aistra, valią davė savo fantazijai. Jis save patį ėmė įsivaizduoti kaip pakilusį aukštai viršum smulkios daugybės — vidutinių ir žemųjų klasių, riboto suvokimo žmonių masės; juk jis jiems nepriklausė, jis buvo talentinga aukštos kilmės figūra. Kaip tai galėjo atsitikti? Taip buvo, taip turėjo būti, nes jis priklausė elitui, senoviškai rasei, kuri pasauliui buvo atidavusi tai, ką jis turi brangiausia, — religiją, įstatymus, visuomenines institucijas, šventas knygas ir galiausiai dieviškąjį Išganytoją, kuris užbaigė didžiojo įstatymų kūrėjo Mozės darbą, o jo paties šeima buvo viena kilmingiausių ir garbingiausių senovėje. Rasė tikrai buvo sena; apie savo protėvius 1849 m. tėvo darbų leidinyje Disraelis štai ką papasakojo:

> Mano senelis... buvo kilęs iš Italijos, palikuonis vienos tų hebrajų šeimų, kurias inkvizicija privertė emigruoti iš Ispanijos pusiasalio XV a. pabaigoje ir kuri prieglobstį rado daug tolerantiškesnėje Venecijos respublikos žemėje. Jo protėviai nusimetė savo gotišką pavardę ir, dėkingi Jokūbo Dievui, parėmusiam juos beprecedentinių išbandymų metu, sergėjusio juos per negirdėtus pavojus, jie priėmė Disraeli vardą, kurio dar niekas

jokioje šeimoje neturėjo, tam, kad jų šeima galėtų būti visada atpažinta. Niekieno netrukdomi ir neskriaudžiami, jie klestėjo kaip pirkliai daugiau nei du šimtmečius šv. Morkaus liūto globoje...[5]

Ir taip toliau. Šiame pasakojime, atrodo, nėra nė žodžio tiesos. Lucienas Wolfas[6] ir Cecilis Rothas[7] visa tai sumalė į miltus, o lordas Blake'as savo įstabioje biografijoje su jų duomenimis sutinka[8]. Galimas dalykas, visa tai grynas prasimanymas. Nėra jokių įrodymų, kad Disraelio šeima kilusi iš Ispanijos ar kad ji buvo įsikūrusi Venecijoje. Jo senelis atvyko į Angliją iš popiežiaus valstybių, iš Cento, netoli Ferraros, ir du neturtingi giminaičiai tikrai gyveno Venecijos gete jo paties laikais, bet tai ir viskas. Daugiau nėra jokių ankstesnių faktų apie Disraelius Ispanijoje ar Venecijoje. Jam gimininga nebuvo ir gerai žinoma de Lara šeima, į kurios giminystę jis pretendavo; ko gero, šitaip dar būtų galima tęsti ir toliau. Bet Disraelis, matyt, įtikino save tuo, ir tas tikėjimas palaikė jo dvasią. Realybė buvo per daug trikdanti: jam reikėjo vaidmens vaidybai, kitaip jis nieko negalėjo atlikti. Jis buvo nuostabiausias savo amžiaus atlikėjas. Ir jei jis pusiau nebūtų tikėjęs savo išgalvotų dalykų tikrumu, vargu ar jis būtų iš viso lipęs į visuomeninę sceną. Būtent kaip aristokratas jis vedė paskui save hercogus ir baronus prieš manufaktūrininkus ir utilitarizmo šalininkus. Jo oponentai, o ir daugelis vėlesnių tyrinėtojų jį laikė veidmainiu ir cinišku apsišaukėliu. Visgi tai nė kiek nepanašu į tiesą. Jis, žinoma, daug ką prasimanydavo; bet, kaip dažnai atsitinka tokios lakios vaizduotės žmonėms, labai įsijausdavo į savo prasimanymus. Be šito nesuprantami yra jo pasiekimai ir jo iškilimas. Disraelis buvo aktorius, ir jis įsigyveno į savo vaidmenį; kaukė tapo vienu iš jo bruožų; antroji prigimtis pakeitė pirmąją — kitaip jo gestai būtų buvę pernelyg tušti ir galų gale nebūtų nieko apgavę. Jis vis dėlto, nepaisant dirbtinumo, retorikos ir egzotiškos laikyse-

nos, įtikindavo. Jam tai pavykdavo, nes pats tuo tikėjo; galbūt jo idėjos, politiniai idealai, religinės pažiūros kai kam tada ir vėliau atrodė akį rėžiantys teatrališki ar net nedori prasimanymai, tačiau jie nebuvo apgaulė. Disraelis buvo avantiūristas ir garsėjo ekstravagantišku elgesiu, bet politikoje ar religijoje jis nebuvo nei cinikas, nei veidmainis.

Čia slypi mįslė. Net jeigu torių partijai po to, kai ji Peelo buvo suskaldyta dėl grūdų įstatymo panaikinimo, prireikė šio gudraus žmogaus jos reputacijai atstatyti, nes pati partija nepasižymėjo gudriais žmonėmis („Konservatoriai yra pati kvailiausia partija"[9], — sakė Johnas Stuartas Millis; o už tai puolamas, aiškinosi: „Aš niekada nesakiau, kad konservatoriai apskritai kvaili. Aš tik norėjau pasakyti, kad kvaili žmonės paprastai būna konservatoriai")[10], net jei dvarininkai bei hercogai ir net tvirto molio fermeriai manė, jog jiems reikia to rytietiškai atrodančio, publiką kerinčio oratoriaus, kad jis išgelbėtų juos nuo kvailysčių ir didelių klaidų, vien tuo vis dėlto negali būti paaiškintas tas faktas, kad jis tapo jų neginčijamu vadu, kad jis pasiekė tą nuostabią simbiozę su žmonėmis, tokiais skirtingais nuo jo paties, apniktais kiekvieno įmanomo prietaro, nukreipto prieš tai, kas jis buvo ir kam atstovavo; nebent būtų pripažįstama jį patį tvirtai tikėjus, jog yra pašauktas tapti kovotoju už jų reikalą, tvirtai tikėjus jų savybėmis, idealizavus juos kaip kažką žymiai aukštesnį už tas savybes ir tuos interesus, kuriems atstovavo vigai ir radikalai, su kuriais jis pradėjo karjerą. Dar daugiau. Patys artimiausi politiniai partneriai, jam įpusėjus gyvenimo kelią, buvo tie Jaunosios Anglijos nariai, kurie tvirtai tikėjo organiška tautine visuomene, aristokratų dvarininkų pareigomis tiems, kurie buvo jiems pavaldūs, krikščioniškos neofeodalinės santvarkos atstatymu. Tai buvo jauni žmonės, su siaubu galvojantys apie industrializavimą ir trokštantys atkurti suardytą pasitikėjimo ir

bendruomeniškumo audinį, puoselėjantys visuomeninio pasišventimo, lojalumo ir pareigos jausmą, nukreiptą prieš tuščią individualizmą ir manufaktūrininkų bei krautuvininkų savanaudiškumą bei rinkos visuomenę, kurią, nepaisant jų gilių skirtumų, su vienodu įtūžiu pasmerkė Carlyle'is ir Ruskinas, Kingsley ir Williamas Morrisas. Kaip tokie rimti, giliai krikščioniški, jautrūs, įnoringi jauni didikai jį galėjo ne tik priimti į savo tarpą, bet ištikimai paskui jį sekti kaip paskui savo vadą, gudrų rytų manipuliatorių, kažkokį pasamdytą parsidavėlį *condottiere*, neturintį nei principų, nei idealų, kažkokį besielį gnomą, kaip Disraelis kartais jam nepalankių biografų ar istorikų buvo vaizduojamas? Jis laikytas lyg kokia šėtoniška figūra, visa persisunkusia apgaulės, mirtinu priešu visa ko, kas teisinga ir gera, — taip, pvz., jį vaizdavo Gladstone'as ir Argyllo hercogas. Jis buvo angis, kurią lordas Johnas Mannersas ir lordas George'as Bentinckas spaudė prie krūtinės; toks buvo tasai, kuriuo, nepaisydami tėvų įspėjimų, sekė tie jauni torių lordai ir niekada savo ištikimybės jam nesigailėjo.

Bet nėra reikalo per daug tuo stebėtis. Disraelio romanai visiškai įrodo, kad jo tikėjimas aristokratija, kilme, genijumi, jo neapykanta pramoniniam išnaudojimui, jo tikėjimas krauju ir žeme (kol šių žodžių dar nebuvo nuvalkioję pamišę vokiečių nacionalistai), jo žavėjimasis ir atsidavimas istorijai, žemei, tęstinumui, kuris išugdo individualybę, senovės institucijoms, — kad ir kaip neracionalu, fantastiška ir reakcinga visa tai būtų, — šiaip ar taip buvo tikra. Tai buvo medžiaga, iš kurios jo istorinė ar pseudoistorinė vaizduotė suformavo asmenybę, kurią jis rodė Anglijai ir visam pasauliui. Skirtingai nuo kai kurių asimiliuotų to meto žydų, krikštytų ir nekrikštytų, jis niekaip nepažeidė to, ką savyje jautė esant tikra. Negalima buvo nepastebėti, kad jis gyrėsi savo žydiška prigimtimi kone pernelyg atkakliai, — tai minėjo tiek laiku, tiek ne laiku, rizikuodamas savo po-

litine karjera, ir visa tai vyko nepaisant jo keistokos, bet tikros krikščionybės. Be abejonės, tas faktas, kad jis buvo gimęs žydu, trukdė jo karjerai. Šią kliūtį jis nugalėjo teigdamas esąs aukštakilmis ir išpūsdamas tą reikalą su didžiausiomis pretenzijomis. Jam šito reikėjo, kad jaustųsi lygiais pagrindais bendraująs su šalies, kurioje apsigyveno jo šeima ir kurią jis taip labai garbino, vadovais. Tuo paaiškinamos nepaprastos jo romanų fantazijos.

Akivaizdu, kad mokykloje iš jo buvo tyčiojamasi, jis buvo ujamas. Tai aiškiai parodo jo ankstyvojo romano *Vivian Grey* įžymusis pasažas, kuriame jaunesnysis mokytojas šneka apie herojų, būtent apie patį Disraelį, kaip apie maištingą svetimtautį [11] (Disraelis neslėpė to fakto, kad jo romanai iš esmės autobiografiniai). Arba:

> Jie buvo vadinami mano broliais, bet pati gamta suteikė melagingą prasmę šiam pakartotinam pareiškimui. Tarp mūsų nebuvo jokio panašumo. Jų mėlynos akys, jų lininiai plaukai ir balti veidai rodė, kad nėra jokios giminystės su mano veneciška veido spalva. Kur tik aš eidavau, visur matydavau padermę, skirtingą nuo manęs. Nebuvo jokio abipusio supratimo tarp mano būdo ir tos griežtos šalies, į kurią aš patekau gyventi.

Tai pati už save bylojanti ištrauka iš *Contarini Fleming* [12]. Tad kaip jis sugebėjo lygiais pagrindais bendrauti su šiais žmonėmis? Ogi labai atkakliai įrodinėdamas savo kilmę, net kiek persistengdamas. Kas buvo žmonės, kurie save kėlė virš jo? Georgas Brandesas juos apibūdina kaip „daugybę normanų riterių, kurių tėvai buvo sudužusių laivų plėšikai bei Baltijos piratai".

> Ar tie mišrūs saksų ir normanų gyventojai, tarp kurių jis pirmąsyk išvydo šviesą, yra grynesnio kraujo negu jis? O ne, jis buvo tiesiogiai kilęs iš seniausios pasaulyje giminės, iš tos griežtai atsiskyrusios ir nemišrios beduinų giminės, kurie aukštą civilizaciją pasiekė tuo metu, kai Anglijos gyventojai dar vaikščiojo pusnuogiai ir savo miškuose valgė giles. Jis buvo gryno kraujo, o vis dėlto, nors ir keista, jie jo rasę traktavo kaip

žemesnės kastos ir, nepaisant to, buvo perėmę daugumą įstatymų ir daugelį papročių, kurie sudarė šios kastos savitumą jų arabiškuose namuose. Jie pasisavino visą jo tėvų religiją ir visą raštiją.

Žydų palikimas tapo visos vėlesnės civilizuotos visuomenės pagrindu. Jie gerbė tuos raštus, šabatą, žydų tautos šventą istoriją, jos „himnus, raudas ir garbinimus", galiausiai, „kaip savo Dievą garbino žydės moters sūnų. Tačiau, nepaisant to, jie iš savo visuomenės ir savo parlamento lyg kokias žemės padugnes su panieka išstūmė tą rasę, iš kurios buvo perėmę šventes, giesmes, savo pusiau civilizaciją bei Dievą. Jis nuolat apie tai galvojo"[13].

Man nebūtina kartoti visų ištraukų, kurias cituoja daugelis Disraelio biografų, ypač žydų, ir kuriose jis lyriniais protrūkiais kalba apie senovės hebrajus ir apskritai apie žydus. Jo ankstyvoje fantazijoje *The Wondrous Tale of Alroy* herojus sugrąžina žydus į jų senąją žemę, užkariauja visą Mažąją Aziją ir galiausiai didingai žūva. Romane *Coningsby* paslaptingas ir galingas Sidonija, geranoriškas ir didingas, bemaž visažinis, yra „grynos aziatiškos kilmės"[14], kuris žydus ir arabus padaro giminėmis ir Disraeliui duoda pagrindą arabus apibūdinti tiesiog kaip „raitus žydus"[15]. Sidonija aiškina, kad laiką ir persekiojimą žydai nugalėję dėl savo europietiško kraujo[16] ir išmintingų įstatymų, juos skiriančių nuo žemesnių rasių[17]. Disraelis žydus jiems palankiai gretina su „kokiu nors plokščianosiu franku, triukšmingu ir pasipūtusiu nuo savimylos (atstovu rasės, besiveisiančios kur nors vargu ar nusausintose šiaurės miškų pelkėse)"[18]. Iškyla keista karštligiška *Lothairo* vizija. *Tancrede* aprašyta epifanija, kurioje „Arabijos angelas" į herojų Palestinoje kreipiasi mistinėmis frazėmis.[19] Šis romanas, Disraelio mėgstamiausias, daugiau nei kiti kūriniai persmelktas mintimi, kad visa, kas rytietiška, yra gera, kilnu, gražu ir turi triumfuoti. Tai nėra žydiškas nacionalizmas pačia

paprasčiausia prasme. Anachronistiška ir neįtikėtina Disraelį laikyti sionistu.[20] Rytietiškų melodijų jam prireikė atsiliepiant į poreikį suformuoti savo personą, savo vidinį paveikslą, su kuriuo jis galėtų rasti vietą pasaulyje ir istorijoje, visuomenėje suvaidinti tam tikrą vaidmenį.

Štai ką aš turėjau omeny, panaudodamas antraštę „Tapatybės paieškos". Būdamas nežymaus literato sūnus, svetimšalis iš Italijos, aiškiai nepriklausąs jokiai normaliai socialinei grupei, sudarančiai britų politinę visuomenę XIX amžiuje, jis negalėjo lengvai skintis sau kelio neatlikęs ryžtingo psichologinės transformacijos veiksmo, nesistengdamas nepasiduoti tam skausmingam suvokimui, kad jis nereikalingas, nepriklauso šiai visuomenei, svetimkūnis, į kurį spokso ir kurį atmeta kaip sukčių, Carlyle'io žodžiais tariant, „aukščiausio lygio hebrajų fokusininką"[21], svetimšalį avantiūristą, kurio, kaip pareiškė E. T. Raymondas, „širdis nebuvo anglo"[22]. Būtent todėl jis buvo priverstas pats susirasti vaidmenį, susirasti norimą klasę asmenų, su kuriais galėtų vertai identifikuotis. Tai buvo įvykdyta paslaptinga, nesąmoninga dvasinės būsenos gudrybe: „bus jaučiama didžiosios rasės įtaka". Vadinasi, „žydų sunaikinti neįmanoma"[23]. Visi žydai esą aristokratai: jiems lygi senoji žemvaldžių diduomenė, dabar apgaudinėjama, nugalėta ir sunaikinta blogai išauklėtų išsišokėlių, Burke'o praktinių sofistų, ekonomistų ir skaičiuotojų, beširdžių pramonininkų eksploatatorių, kurie kasyklose ir fabrikuose žudo savo tėvynainių kūnus ir sielas, istorijos nepažįstančių nepraustaburnių, žmonių, kurie nežino, ką jie trypia po savo kojomis, ateistų, utilitaristų, Manchesterio individualistų, materialistų, nutolusių nuo visų dvasinių vertybių, nuo švento būties slėpinio, aklų aklųjų vedlių, mirusių dvasiniams ryšiams, kurie žmones vienija vieną su kitu ir su Dievu. Ši fantazija buvo maitinama jo turtingos vaizduotės ir, plėtodamasi aplink senesnę doktriną, sukurtą anglikonų tradicijos, Burke'o bei

romantikų, pasidarė viena iš prielaidų tai mistikai, kuri vis dar tebėra anglų konservatyviosios minties esmė.

Ta pačia lakia vaizduote, kuri buvo svetima įprastai empirinei, atsargiai britų minčiai, bevystydamas savo puikiąją viziją, Disraelis apgaubė britų imperiją ir ypač jos valdas Rytuose, Indiją ir būsimą Egipto dominiją. Tos turtingai nuspalvintos fantazijos derinys su labiau tradiciniais bruožais paveikė britų politinę mintį ir ją suformavo daugeliui lemtingų dešimtmečių. Prisiminus, kaip Disraelis vadovavo karalienės Viktorijos vainikavimui Indijos imperatore ir visa, kas su tuo susiję, — prabangius imperijos puošmenis, dramblius ir iškilmingus priėmimus bei visą rytietišką prabangą, kuri ėjo po realistiško ir dalykiško Rytų Indijos kompanijos valdymo ir davė pradžią platiems ir retkarčiais tuštiems vėlesnės imperializmo retorikos laikotarpiams, darosi sunku pasipriešinti įspūdžiui, kad kai kas visame tame kilo iš autentiško Disraelio rytietiškumo. Nieko panašaus nerasime olandų, prancūzų, ispanų ar portugalų imperializme; negalima čia įžiūrėti ir jokių britų gimtųjų šaknų. Lygiai taip pat Disraelio ryšiai su karaliene, — tie begaliniai komplimentai, atrodę begėdiški jo varžovams, buvo natūrali tos pačios vizijos išraiška. Kai jis asistuodavo karalienei, jo elgesy, be abejo, buvo daug ironijos, jei to nepavadinsime cinizmu. Bet viso to šaknys — puošnumo ir šlovės troškimas, — šlovės, kurios reikia atkaklioms, valdingoms ir net negailestingoms asmenybėms — net pačiai Viktorijai — sau nuraminti, kompensuoti tuščią visuomeninio gyvenimo būdą. Kaip ir visi tie, kurių gyvenimas iš dalies yra fantazija, bet kurie ne visai atitrūkę nuo realybės, Disraelis žinojo, kad čia esama akių dūmimo, kad, kaip jis kartą sakė, *Alrojaus* nereikia rimtai traktuoti, nes tai tik legenda. Tačiau toji legenda visgi įsismelkė į jo esybę. Tai, kaip jis bendravo su karaliene Viktorija, buvo vaizduotės vaisius, kuriuo jis tikėjo, nors ir suvokė, kad jame daug

kas — grynas išsigalvojimas. Jis tikrai pusiau nuoširdžiai įsivaizdavo Viktoriją kaip didelę imperatorę, o save kaip jos vizirį; ji buvo Semiramidė ir Titanija, Rytų imperatorė ir fėjų karalienė.

Jam pačiam jo iškilimas turėjo atrodyti neįtikėtinas ir stebuklingas; atlikdamas savo vaidmenį šioje pantomimoje, dėl to vaidmens pamesdavo galvą; tyčiojimasis iš vaidmens jo dar nedarė nerealiu; tai buvo tarytum pokštai, kuriuos tikintieji taiko savo tikėjimui. Jeigu jis nebūtų bent pusiau patikėjęs savo sukurtu pasauliu, vargu ar jis būtų viską atlikęs iki galo. Hipnotizuotojas pusiau užhipnotizavo save. To nepripažinus, nesuprantama visa jo karjera. Nepakanka, kaip linkę manyti kai kurie jo biografai, aprašyti išorinius jo gestus; turi būti suvokta vidinė dinamika, o tai susiję su tapatumu, kurį jis pats sau sukūrė, kuris gladstoniškajam Argyllo hercogui pasirodė besąs pigus netikras blizgutis ir jis, pasak Cecilio Rotho, Disraelį apibūdino kaip žydą, ir dėl to neturintį savo nuomonės bei tradicijų, kurias galėtų laužyti, o „todėl galintį laisvai žaisti su prietarais, kurių jis nepripažino, ir reikšti aistras, kurios jam svetimos, nebent jei jos būdavo nuspalvintos asmeniniu priešiškumu"[24]. Man tai atrodo klaidinga diagnozė: gal Disraelis ir neturėjo tų pačių prietarų, bet aistros tikrai buvo jo; jei jis neturėjo savo tinkamų tradicijų, tai jis jas susikūrė ir jomis galiausiai patikėjo, jomis gyveno. Žinoma, bet koks gyvenimas, paremtas tokia baironiška fantazija kaip Disraelio, griežtų principų ir neprijaučiantiems stebėtojams atrodo „apgaulingas", „politiškai nedoras", amoralus ir ciniškas. Bet kai Disraelis romane *Coningsby* sako, jog „Nesumaišyta pirmarūšė kilmė — tai tikra gamtos aristokratija"[25], tai jis tuo aiškiai tiki. Jo propaguota rasė, tautiškumas, tradicija, jo antipatija liberaliam kosmopolitizmui ir kitiems panašiems dalykams, taip pat ateizmui, racionalizmui, laisvai prekybai — tai tikras tikėjimas, kuriuo jis gyveno. Tik vieninteliu būdu jis

galėjo nusikratyti to, kas buvo netaisyklinga jo paties būklėje, — tai persikūnyti apsivilkdamas tam tikrą kostiumą vaizduotės sukurtoje pjesėje.

Koks ribotas žmogaus protas [Disraelis priverčia sušukti Sidoniją], geriausiai suvokia patys giliausi tyrinėtojai. Žmogaus protui mes nesame skolingi už jokius didelius pasiekimus, kurie būtų žmogaus veiklos ir žmogaus pažangos orientyrai. Ne Protas apsupo Troją; ne Protas iš dykumos pirmyn siuntė saracėnus, kad užkariautų pasaulį; ne jis įkvėpė kryžiuočius; įkūrė vienuolių ordinus; ne Protas sukūrė jėzuitus; ir jau tikrai ne Protas sukėlė Prancūzų revoliuciją. Žmogus tik tada tikrai didis, kai jis veikia vedamas aistros, tik tada nenugalimas, kai pasitelkia fantaziją. Net Mormonas turi daugiau šalininkų negu Benthamas.

Tai citata iš *Coningsby*[26]. „Mormonas turi daugiau šalininkų negu Benthamas." Tai tikrai iracionalistinis credo. Tai jis Disraeliui leido pasakyti: „Aš nelinkęs nė akimirkai pripažinti, kad mano kilmė ne tokia gera, ji gal net aukštesnė už Cavendishų"[27]. Šią pastabą jis padarė per 1874 metų rinkimus; arba vėl, „tuščia avantiūristu vadinti vaikiną, kurio protėviai galėjo artimai bendrauti su Šebos karaliene"[28]. Jo religinis jausmas, be kurio nepaaiškinamas jo įsitraukimas į torių Anglijos gyvenimą, kyla iš to paties šaltinio: kai paskaitoje Oxforde jis pasisakė prieš Darwiną ir Huxley, nes pats esąs angelų, o ne beždžionių pusėje, neabejoju, kad tai buvo daugiau negu *bon mot.* Jam tai buvo tipiška: linksmas, ironiškas, nelinkęs rimtai būti suprastas, o vis dėlto kalbąs iš giliausio įsitikinimo. Yra žmonių, kurie tai, ką jie giliausiai jaučia, įstengia pasakyti vien ironiškai, be jokio pakilumo. Tokia įžūloka ironija gali būti gynybinė, bet dėl to ji nėra lengvabūdiška ir paviršutiniška.

Negalėdamas veikti savo tikruoju asmeniu, kaip abejotinos kilmės žmogus itin klasiniams skirtumams jautrioje visuomenėje, Disraelis sukūrė puikią pasaką, kuri pakerėjo Anglijos visuomeninę nuomonę ir tokiu būdu žymiai pavei-

kė žmones bei įvykius. Užuot ignoravęs ar slėpęs savo kilmę, kuri jį tikriausiai erzino dar mokyklos suole ir kuri priešininkų nuolatos jam buvo prikišama (taip pat ir Gladstone'o, kuris kalbėjo apie jo fanatizmą žydų klausimu ir jį pavadino pasislėpusiu žydu), Disraelis nuėjo pernelyg toli. Jis ima kartoti vieną ir tą patį, perdeda tų dalykų svarbą, be jokio ryšio tai traukia į savo romanus ir nukrypsta į ilgus ekskursus žydų temomis pasakodamas lordo George'o Bentincko gyvenimą; šis aprašymas, kaip jis pats pripažįsta, mažai ką bendra turi su Bentincko veikla ar pažiūromis. Disraelis ištęstai kritikuoja doktriną, kad žydų išsisklaidymas yra bausmė už dievažudystę, nes ši doktrina esanti nepagrįsta teologiškai ir istoriškai, o tos kritikos įžangoje rašo:

> Besiplūkiančių minios, laikydamosi žydų įstatymo, kas septintą dieną ilsisi; jie amžinai skaito, „kaip pavyzdį", žydų istorijos kronikas ir gieda žydų poetų odes bei elegijas; ir jie kasdien atsiklaupę su nuolankiu dėkingumu pripažįsta, kad vienintelė priemonė jiems bendrauti su Kūrėju yra žydų rasė. Tačiau su ta rase jie elgiasi kaip su niekšingiausia iš visų kartų...[29]

Lygiai taip pat jie elgėsi su „Atikos rase" prieš Graikijos, kaip modernios valstybės, atkūrimą. Tokių ekskursų pilna jo darbuose. Žydų idėja jį tiesiog persekioja; pasaulis jam yra apgyvendintas įsivaizduojamų žydų: ne tik visagalis, šiek tiek grėsmingas Sidonija ir ekscentriški *Tancredo* veikėjai, bet ir daugybė keistų bei stebinančių figūrų, ankstyvieji jėzuitai ir vokiečių profesoriai, rusų diplomatai, italų kompozitoriai ir primadonos — visi jie žydai; jie panaudoja visus ryšius, jie valdo visas šalis. „Rasė yra viskas; nėra kitos tiesos", — sako Sidonija[30], „progresas ir reakcija — tai tik žodžiai milijonams sąmoningai klaidinti... Rasė yra viskas", — sako Disraelis savo Bentincko gyvenime[31], o žydai yra rasės kvintesencija. Disraelį buvo užvaldžiusi ra-

sės idėja ir, tiesą sakant, jo paties kilmės idėja. Jis pasmerkė „naujųjų laikų pražūtingą doktriną apie įgimtą žmogaus lygybę"[32], kosmopolitizmo ir susimaišymo su „žemesnėmis" rasėmis doktriną. Ne socializmas ar internacionalizmas, bet religija, nuosavybė ir tikroji aristokratija — tokios yra žydų „nuostatos"[33]. Žydai tampa revoliucionieriais, kaip 1848 metais, bet tik dėl žaizdų, patirtų nuo „nedėkingo krikščioniško pasaulio"[34]. Jis pareiškia, kad

> politinė tam tikros rasės lygybė yra municipalinės tvarkos reikalas ir priklauso tik nuo politinių sumetimų bei aplinkybių; bet tikroji, dabar madinga žmonių lygybė, virstanti kosmopolitine brolybe, yra toks principas, kuris, jei pagal jį būtų galima veikti, sunaikintų didžiąsias rases ir visus pasaulio genijus.[35]

Jeigu „didžioji anglosaksų respublika" leistų sau „susimaišyti su negrais ir kitais nebaltaodžiais gyventojais", tai jie nusmuktų ir „galbūt vėl būtų užkariauti" tų pačių „aborigenų, kuriuos jie buvo išvijęę ir kurie tada pasidarytų aukštesni už juos"[36]. Bet taip nebus: „veltui žmogus stengiasi sulaužyti negailestingą gamtos dėsnį, skelbiantį, kad aukštesnioji klasė niekada nebus sužlugdyta ar užvaldyta žemesniosios"[37]. Štai kodėl žydai išliko: „nes jokia kita, tik viena iš didžiųjų rasių galėjo pakelti tuos išbandymus, kuriuos ji iškentėjo"[38]. Disraelio žydų vardu skelbiamų pretenzijų pagrindas yra jų „arabiškas" tikėjimas bei jų šventos istorijos šlovė. Diskutuotina, ar toks argumentas nebūtų atsiradęs arba nebūtų buvęs taikomas kuriai nors kitai visuomenei, mažiau linkusiai į praeities garbinimą arba ne taip nuodugniai pažįstančiai Biblijos tekstus kaip Viktorijos laikų Anglija (ir Škotija). Fichte ar Arndtas, Gobineau ir Danilevskis savo rasistines ir biologines fantazijas grindė visai kitokiais pagrindais.

Disraelis buvo vienas iš labiausiai problemiškų ir talentingiausių „susvetimėjusiųjų", žmonių, kurių problemos šian-

dien jaudina politikus, sociologus, švietėjus, psichologus ir visus besidominčius skaidomuoju centralizacijos ir industrializacijos poveikiu. Iš visų su šaknimis išrautų individų ir grupių, kurias pagimdė XIX amžius, žydai, ko gero, buvo įspūdingiausias ir tragiškiausias pavyzdys. Vis labiau aiškėjo, jog turės būti atrastas koks nors jų dilemų sprendimas, kad jie neišprotėtų arba iš proto neišvarytų kitų. Asimiliacija, socializmas, nacionalizmas, padvigubintos pastangos išlaikyti senovinį žydų tikėjimą visu jo griežtumu ir grynumu — tai vis sprendimai, kurie buvo siūlomi. Benjamino Disraelio, mažiausiai primenančio Viktorijos laikų atstovą, žmogaus, pasinėrusio į ne savo aplinką, bet siekiančio ją nugalėti vien tik valios ir vaizduotės galia, gyvenimas yra viena iš ryškiausių iliustracijų, rodanti beviltiškas pastangas rasti veiksmingų idėjų visumą, veiklos planą, bet pirmiausia — lojalią grupę, būrį, su kuriuo jis galėtų susitapatinti, kurio vardu galėtų kalbėti ir veikti, nes jis negalėjo pakelti baisios perspektyvos kalbėti savo vardu — iš tiesų jis negalėjo būti tikras, kad pabandęs surasti, kas iš tikrųjų jam pačiam būdinga, atrastų atsakymą. Nepakeliama buvo pati abejonė. Jei atsakymo nebūtų galima rasti, tai jis turėtų būti sugalvotas. Disraelio mintys apie Angliją, Europą, žydus, apie save patį buvo drąsios romantiškos fantazijos. „Kai aš įsigeidžiu paskaityti romaną, — jis kartą pareiškė, — aš jį parašau."[39] Visas jo gyvenimas buvo nuolatinės pastangos įgyvendinti fikciją ir ja užburti kitų protus.

III

Aš ilgai nenagrinėsiu diametralios Disraelio priešingybės Karlo Marxo, apie kurį daug daugiau rašyta. Karlas Marxas, kaip mes visi žinome, pasirinko kelią, visiškai priešingą Disraeliui. Jis anaiptol neatmetė proto, — priešingai, siekė

jį pritaikyti žmonių reikalams. Jis manė esąs mokslininkas, o Engelsas jį traktavo kaip visuomeninių mokslų Darwiną. Jis norėjo racionaliai išanalizuoti tai, kas visuomenės vystymąsi privertė vykti būtent taip, kaip jis vyko, išsiaiškinti, kodėl žmones, siekiančius taikos, harmonijos, bendravimo ir pirmiausia savęs supratimo, kuris yra būtina racionalaus savęs tvarkymo sąlyga, iki šiol dažniausiai ištikdavo nesėkmės ir kodėl jiems ateityje galėtų pasisekti.

Tai buvo tolima Disraelio mąstymo būdui; iš tiesų kaip tik šito jis labiausiai nekentė. Vis dėlto jų socialinėje aplinkoje būta panašumo. Marxas buvo tiesiogiai kilęs iš dviejų senų rabinų giminių. Jo tėvas, kaip ir Disraelio, priklausė pirmai emancipuotų žydų kartai; abu jie buvo konformistai, prieš abu smarkiai maištavo jų sūnūs, nors ir liko prie tėvų prisirišę, jei didelės pagarbos jiems ir nejautė. Kadangi Marxas buvo pakrikštytas, jis nebekentėjo nuo žydų bejėgiškumo Vokietijoje. Tačiau didesnę savo gyvenimo dalį jis kentė antisemitines kolegų socialistų ir radikalų pašaipas — dėl to jį pajuokdavo rusų anarchistas Bakuninas, ir vargu ar jis galėjo nežinoti apie Proudhono aršią neapykantą žydams arba apie panašias Arnoldo Ruge's ir Eugeno Dühringo pažiūras. Jis įnirtingai puola šiuos žmones, bet nerasime nė užuominos apie jo paties žydišką kilmę. Apie tai jis tyli. Jo vienintelis ryšys su žydais paminėtas laiške Rugei 1843 m.[40]: jame jis rašo, kad „čia [Kölne] ką tik manęs atvyko aplankyti izraelitų prezidentas, kad aš padėčiau dėl žydų peticijos, adresuotos Parlamentui. Aš jiems padėsiu, kad ir koks atstumiantis man yra izraelitų tikėjimas". Jis aiškina savo pasiryžimą padėti tuo, kad neišvengiamas žydų peticijų atmetimas, leidžiantis augti nepasitenkinimui, galėtų būti smūgis krikščioniškai valstybei. Apie savo kilmę jis užsimena, kaip mums aiškina Marxo tyrinėtojai, tik vieną kartą: 1864 metais laiške savo dėdei Lionui Philipsui, gyvenančiam Olandijoje, jis apibūdina Disraelį kaip žmogų,

kilusį „iš mūsų bendro kamieno"[41]. Ir viskas. Jis paprastai ir ne be užuojautos komentuoja vargšų žydų sąlygas Jeruzalėje, — juos, kaip anksčiau tame pačiame amžiuje pastebėjo Disraelis, krikščionių misionieriai krikštijo imdami dvidešimt piastrų už galvą. Dedikuotą *Kapitalo* egzempliorių jis pasiuntė žydų istorikui Heinrichui Graetzui. Išskyrus tai, jo požiūris į žydus yra bekompromisiškai priešiškas. 1884 m. savo straipsnio „Žydų klausimu" garsiojoje vietoje jis sako, kad pasaulietiška žydų moralė — egoizmas, jų pasaulietiška religija — vertelgiškumas, o jų pasaulietiškas Dievas — pinigai. Tikrasis žydų Dievas — vekselis. „Pinigai yra aistringasis Izraelio Dievas, prieš kurį negali būti jokio kito dievo"[42], ir tai galų gale pakartoja *Šventosios šeimynos* diskusijų išvadose. Jo konkretūs argumentai prieš Bruno Bauerio priekaištus žydų emancipacijai nėra reikšmingi, — stebina jo kalbos šiurkštumas, primenantis daugelį vėlesnių tiek dešiniojo, tiek kairiojo sparno vokiečių, prancūzų, rusų, anglų antisemitinių traktatų — šovinistų ir fašistų, anarchistų ir komunistų, — praeityje ir vis didėjančiu mastu mūsų laikais.

1845 metų savo *Tezėse apie Feuerbachą* Marxas kalba apie klaidingą praktikos koncepciją „nešvaria žydiška forma"[43]. Paryžiaus Bourse jis vadina „birža sinagoga", sako, kad dešimtoji mūza hebrajiška — „biržos kurso mūza". Jis nepraleidžia progos pabrėžti žydišką Fouldsų, Rothschildų ir kitų Paryžiaus finansininkų kilmę, 1865 metais viename iš straipsnių New Yorko *Tribune* jis pastebi: „Kiekvienas tironas yra remiamas žydo, o kiekvienas popiežius jėzuito". Jo kalba pasiekia tikros neapykantos kulminaciją, kai jis rašo apie Lassalle'į (kuris liko nepasikrikštijęs ir neslėpė savo žydiškų sentimentų). Laiške Engelsui[44] Lassalle'į jis vadina „žydišku negru" ir iškelia hipotezę, kad negro kraujas į jo gyslas tikriausiai patekęs kaip rasinė priemaiša, įgyta žydų išėjimo iš Egipto metu[45]. Kitame laiške jis skun-

džiasi Lassalle'io tipingu „žydišku verkšlenimu"[46]. Lassalle'į jis paprastai vadina Iciku (Itzig) arba Baronu Iciku. (Tokį vardą turėjo tikras asmuo, XVIII amžiuje gyvenęs bankininkas, iš kurio stipriai tyčiojosi Heine, bet šiame kontekste šis vardas naudojamas kaip pažeminanti pravardė žydui. Icikas yra sukčius, lupikautojas iš Gustavo Freytago romano *Soll und Haben*, kaip ir Lassalle'is, Silezijos žydas.) Todėl mažų mažiausiai keistas yra Marxo-Engelso instituto leidinyje 1943 m. pasirodęs tvirtinimas, kad „Marxas griežčiausiai pasmerkė antisemitizmą". Sunku atsispirti Thomo Masaryko teiginiui, kad Marxas teisingai apibūdinamas kaip antisemitas. Tačiau aišku, kad šis klausimas jam nebuvo visiškai nesvarbus. Kai jo žentas Longuet savo nekrologe Marxo žmonai Jenny von Westphalen, parašytame socialistų žurnalui *La Justice* 1881 metais[47], aprašė jos sunkią kovą prieš savo šeimos priešinimąsi vedyboms su Marxu ir tą paaiškino rasiniais prietarais, Marxas buvo įsiutęs. Jis parašė savo dukrai, Longuet žmonai, kad tokie prietarai negzistavę Westphalenų šeimoje, ir kad jis būsiąs dėkingas Monsieur Longuet, jei šis daugiau neminėsiąs jo pavardės. Neįtikėtina, kad net tarp apsišvietusių to meto Reino žemės aristokratų nebūtų egzistavę jokių antisemitinių nusistatymų. Vargu ar tai paremtų Heine's ir Hesso liudijimai. Net jeigu Westphalenų šeima būtų visiškai nepaliesta antisemitizmo, Marxo reakcija į tai atrodo pernelyg pikta. Aišku, jog tai buvo skausmingai jautri vieta. Akivaizdu, kad Marxas buvo stiprios valios ir ryžtingų veiksmų žmogus, nusprendęs kartą ir visiems laikams sunaikinti savyje abejonių, nerimo, savęs klausinėjimo šaltinį, kankinusį tokius žmones kaip Börne, Heine, Lassalle'į ir daugelį kitų, tarp kurių yra reformuoto judaizmo įkūrėjai ir pirmasis vokiečių komunistas Moses Hessas (kol jis šios problemos neišsprendė sionistine prasme), kurio kilmė ir intelektualinis brendimas buvo panašus į Marxo.

Marxas su panieka tą klausimą nušlavė nuo kelio ir nutarė jį laikyti nerealiu. Be abejonės, jam tai būtų buvę sunkiau, jeigu jis iš tiesų nebūtų nutolęs nuo judaizmo. Tačiau jis taip pat susidūrė su sunkumais, kuriuos patyrė jaunasis Disraelis: jis norėjo ne tik aprašyti visuomenę, bet ir pakeisti ją. Jis troško pagarsėti. Jis buvo kovotojas ir norėjo sunaikinti tuos, kuriuos jis įsivaizdavo esant kliūtimis į žmonijos pažangą. Vokietija jo laikais daug labiau negu Anglija, Olandija, Italija ar netgi Prancūzija buvo nacionalistinė; taip atsitiko po to, kai ji buvo pažeminta prancūzų, — ir ne tik valdant Napoleonui, bet žeminama nuolat per du ankstesnius šimtmečius. Patologines antisemitines formas kraštutinis vokiečių šovinizmas buvo įgijęs dar prieš Marxo gimimą. Reino žemėje tai pasireiškė ne mažiau kaip kur nors kitur Vokietijoje. Antižydiškas jausmas nesibaigė religine netolerancija. Galinga Arndto, Jahno, Goerreso ir Fichte's propaganda šiuo klausimu bei patriotinių studentų asociacijų maištai buvo atvirai rasistiniai. Kartą, pagautas atvirumo, Lassalle'is pasakė, kad jeigu jis nebūtų gimęs žydu, tai tikriausiai būtų tapęs dešiniojo sparno nacionalistu. Iš tikrųjų, viena iš savybių, kuri socialiai ambicingą, kartais nepakenčiamai pagyrūnišką ir tuščią Lassalle'į padarė tokiu nuostabiai efektyviu vokiečių socializmo agitatoriumi ir organizatoriumi, buvo jo visiškas asmenybės vientisumas. Tatai, greta visa kita, leido jam daryti tokį moralinį poveikį vokiečių darbininkams, kokį vargu ar kam nors kitam pavyko pasiekti.

Sistemingą Marxo nutylėjimą apie savo kilmę ir kandžias pastabas, kuriomis jis palydėdavo kiekvieną minimą žydą, žymus rusų-žydų istorikas Simonas Dubnovas priskiria natūraliai renegato neapykantai tai stovyklai, kurią jis paliko; tai nebūtinai turėjo kliudyti pulti kitus, pvz., Josephą Moses Levy, Londono *Daily Telegraph* savininką, už tai, kad šie slėpę savo kilmę. Tačiau įtariu, kad Werneris

Blumenbergas yra arčiau tiesos, kai jis tą blogai pagarsėjusį faktą priskiria ypatingai neapykantos sau formai, į kurią taip pat buvo linkę kiti naujai išsilaisvinę žydai.[48] Disraelis, vaizduodamas savo senelę Sarah Shiprut, kartą yra pasakęs, kad ji „buvo persisunkusi neapykanta savo rasei; ši neapykanta apninka tuščius žmones, kai jie supranta esą gimę viešai paniekai"[49]. Tai, man atrodo, padeda išaiškinti kitais atžvilgiais racionalaus ir realistiško Karlo Marxo požiūrį į jo buvusius brolius. Neapykanta sau nėra paslaptingas reiškinys. Daugumą žmonių veikia nuomonės, kurios vyrauja jų aplinkoje, ypač kai tos nuomonės ilgai ir plačiai palaikomos. Pagaliau antisemitizmas Europoje dar daug anksčiau prieš Marxą buvo visuotinis jausmas ir pasidarė nepaprastai pavojingas Vokietijoje Napoleono laikais ir po jo. Antisemitizmas natūraliai tarp savo aukų brandina panieką sau ir savęs neapykantą, nes tos aukos apie save gali spręsti tik pagal jų visuomenėje priimtą vertybių sistemą. Tai buvo ne taip ryšku, kai žydai gyveno izoliuoti getuose; tie du gyvenimo būdai egzistavo gretimais, bet nesusikirsdavo. Tačiau atsiradus kontaktams ir bendravimui su šalia gyvenančiais žmonėmis, žydai susidūrė su naujomis minties formomis ir, kaip su jų dalimi, su sistemomis vertybių, pagal kurias jie buvo pasmerkti.

Terminą *juedischer Selbsthass* — žydų neapykanta sau (kaip priešingybė savikritikai ar realistinei analizei) — gana tinkamai sudarė vokiečių-žydų rašytojas Theodoras Lessingas. Jis aprašo jausmą, su kurio keistais pasireiškimais susipažinę visi Heine's skaitytojai. Galiausiai būtent Vokietijoje žydų partija[50], nors maža ir šiandien teisingai užmiršta, priėmė Hitlerio duotą žydų charakterio įvertinimą ir paskelbė, kad žydai — savo pačių didžiausia nelaimė. Ko gero, pati baisiausia iš visų žydų nusižeminimo formų, įkūnyta asmenyje vienintelio žydų rašytojo, kuriuo žavėjosi naciai, — tai kadaise garsus Otto Weiningeris, kentęs žydiš-

kos neapykantos sau priepuolius. Rathenau dienoraščiai skausmingai liudija, kaip neurotiškai galima iškraipyti problemą: jis, ekstazės pagautas, žavisi nacionalistais antisemitais, kurie galiausiai jį nužudys. Tokių simptomų yra pakiliose ir giliai iškentėtose Simone'os Weil esė ir kai kurių dar tebegyvenančių žydų, kuriuos būtų nehumaniška minėti, kūriniuose. Tai ta aplinka, kuriai dar tik susiformavus Marxas suvyriškėjo. Tačiau jo prigimtis buvo stipresnė ir griežtesnė negu tų, kurie grūmėsi su reiškiniu, kai kam virtusiu psichoze, besitęsiančia visą gyvenimą. Pasikrikštijęs žydų intelektualas, vis dar rasiniu požiūriu aplinkinių tebelaikomas žydu, negalėjo tikėtis politinės sėkmės tol, kol nacionalizmas jam liks opus dalykas. Ji vienaip ar kitaip turėjo būti panaikinta kaip problema. Sąmoningai ar ne, Marxas visą gyvenimą sistemingai neįvertino nacionalizmo kaip nepriklausomos jėgos — tai iliuzija, XX amžiuje nuvedusi į klaidingą fašizmo ir nacionalsocializmo analizę, už kurią daugelis sumokėjo savo gyvybe ir kuri atvedė į daugelį klaidingų diagnozių bei apsirikimų pranašaujant mūsų laikų žmonijos istorijos eigą. Nepaisant jo pagrindinių tezių gelmės ir originalumo, Marxui nepavyko tinkamai paaiškinti nacionalizmo šaltinių ir prigimties. Marxas nepakankamai jį įvertino, lygiai taip pat, kaip ir neįvertino religijos kaip nepriklausomos visuomenės faktoriaus jėgos. Tai ir yra viena iš pagrindinių silpnybių jo didžiojoje sintezėje.

Ir vėl pastebimos pastangos pabėgti nuo netoleruojamos realybės. Kaip Disraelis, atsidūręs panašioje nemalonioje padėtyje, save tapatino su britų žemvaldžių aristokratija ir diduomene ir savo magiška galia veikė stambius žemvaldžius ir skvairus, kol jie visi priėmė jo metamorfozes, taip ir Marxas užsivilko uniformą, išlaisvinusią jį nuo slegiančių rūbų, ir, juos pakeisdamas, įsijungė į judėjimą ir partiją. Ši partija ir judėjimas neturėjo jokių labai pažeidžiamos socialinės grupės, kurioje jis pats išaugo, randų.

Trumpai tariant, kaip žino visas pasaulis, Marxas save sutapatino su socialine jėga, didžiąja tarptautine bedalių darbininkų klase. Jų vardu jis galėjo laidyti savo prakeiksmus. Tai klasė, kurią jo rašiniai apginkluos neišvengiamai pergalei, nes jos triumfas, jam atrodė, leis įsikūnyti viskam, kuo jis tikrai tikėjo: veiksmingu protu, harmoningai ir racionaliai organizuotos visuomenės sukūrimu, destruktyvių kovų, iškreipiančių žmonijos pasaulėvaizdį ir veiksmus, pabaiga — žodžiu, proletariatu. Marxas iš esmės nebuvo savas atskiriems proletarams — individualiems nekvalifikuotiems fabriko darbininkams, angliakasiams ar bežemiams darbininkams, — kaip ir Disraelis — britų aukštuomenės branduoliui. Tuo norima pasakyti, kad aptariamoji grupė Disraeliui ir Marxui buvo intensyvių studijų objektas; tai buvo sykiu jų sandoros skrynia ir jos turinys; jie patys pasivadino jos poetais ir kunigais, nors Marxas ir pretendavo į mokslinį statusą; ir vis dėlto jie liko už šios grupės ribų kaip stebėtojai, analitikai, propagandininkai, sąjungininkai, čempionai, vadai, tačiau jai nepriklausantys, — ne jos dalis.

Proletariatas Marxui lieka abstrakti kategorija. Nepaisant jo kaltinimų kitiems mąstytojams dėl istorijos neišmanymo, pernelyg didelio dėmesio amžinoms abstrakcijoms, idealizuotų esybių kūrimo ir po to jų traktavimo kaip tikrų žmonių, užsiėmusių tikro gyvenimo procesais, jis pats šia prasme nėra visai be nuodėmės. Jo proletarai — tai visuma žmonių be tautinio prisirišimo, iš jų atimta viskas, išskyrus pagrindines gyvenimo reikmes. Jie tik medžiaga mašinoms, tai žmonės, kurie taip nuskurdę, jog beveik nebeturi asmeninių poreikių; jie gyvena pusbadžiu, blogiau už gyvulius. Vis dėlto ši darbininkų sąvoka net baisiame XIX amžiuje, net tose šalyse, kur sąlygos vis dar nepakenčiamos, tebėra abstrakcija. Šis vaizdas pernelyg stilizuotas, pernelyg nediferencijuotas. Marxas pažino skurdą bei pažeminimą; mo-

dernaus industrializmo kaip pasaulinio masto sistemos dinamiką visais jos pavidalais jis suvokė taip kaip niekas kitas prieš jį. Savo laiku jis suprato kapitalistų mentalitetą ir veiklą tiek apskritai imant, tiek specifiniais atvejais, ir suprato taip tiksliai, kaip tai leido padaryti jo pasipiktinimo ir neapykantos paaštrinta vizija ir intelektualinė bei pranašiška galia, kokios iki tol neregėjo išsivysčiusi industrinė visuomenė. Tačiau kai jis kalba apie proletariatą, jis turi omenyje ne tikrus darbininkus, bet žmoniją apskritai arba kartais savo pasipiktinusią esybę. Kai jis paneigia, kad kokios nors paliaubos ar kompromisai gali būti pasiekti tarp klasių, kai jis atšaukia prašymus suprasti ir pranašauja, kad paskutinysis bus pirmasis, kad arogantiškasis priešas, viešpataujantis šiandieną, bus sutriuškintas išaušus revoliucijos dienai, jame prabunda šimtametė parijų tautos, o ne naujai iškilusios klasės, priespauda. Įžeidinėjimai, kuriuos jis meta atsikeršydamas, ir priešai, kuriuos jis triuškina, dažnai yra jo paties priešai; buržuazija ir jos vykdomoji valdžia — vyriausybė, teisėjai, policininkai — yra persekiotojai bešaknių kosmopolitų, revoliucingų žydų inteligentų, kosmopolitinių įžeistos žmonijos keršytojų. Tai jo žodžiams suteikia aistros ir realumo, ir dėl tos pačios priežasties jie labai tinka kitiems asmenims, kurie, kaip jis pats, atstumti pasaulinės inteligentijos nariai, nuosavybės teisę praradę *révoltés* buržuazijos ar aristokratų tėvų vaikai, papiktinti neteisybės arba santvarkos neracionalumo ar vulgarumo, palaikomo jų pačių klasės. Marxas tiesiogiai kalbėjo ir vis dar tebekalba tokiems žmonėms, o ne industrializuotų šalių darbininkams, kurių vardu jis neva kreipiasi į žmoniją. Marxo proletariatas — tai tam tikru mastu pagal paties Marxo instrukciją sukurta klasė, nelyginant laivas, gabenantis išlieti pykčio taures. Proletariato funkcija jo sistemoje yra panaši į jo tokios priešingybės — Disraelio *Coningsby*, *Tancred*, *Lothair* ir *Contarini Fleming*

rasinio elito funkciją: ji prilygsta autoriaus balsui, idealizuotiems žmonėms, su kuriais ir su kurių nelaimėmis autorius susitapatina, kitaip sakant, ji yra tarytum kokia platforma, nuo kurios autorius galėtų vadovauti apšaudymui. Rašytojo viziją įkūnijanti klasė, nepaisant visų konkrečių kalbų, išlieka idealizuota.

Leiskite man pakartoti savo tezes. Kai Marxas kalba vien už proletariatą, kai jis keičia socializmo (ir žmonijos) istoriją, tvirtindamas, kad nėra bendro intereso tarp proletarų ir kapitalistų ir todėl nėra jokios galimybės jiems susitarti; kai jis atkakliai tvirtina, kad nėra jokio bendro pagrindo ir todėl nėra jokios galimybės atvesti žmonijos priešus į tiesos kelią apeliuojant į bendrus teisingumo, elementaraus proto ar bendro laimės troškimo principus, nes tokie dalykai neegzistuoja; kai dėl tų pačių priežasčių jis paskelbia, jog beprasmiška apeliuoti į žmoniškumą arba į buržuazijos pareigos jausmą, nes tai apgailėtina jos aukų iliuzija ir skelbia žūtbūtinį karą kapitalizmui bei pranašauja proletariato triumfą kaip neišvengiamą pačios istorijos nuosprendį ir žmogaus proto triumfą prieš iracionalumą, — kai jis visa tai teigia (ir teigia iš tikrųjų pirmasis, nes puritonai ir jakobinai bent jau teoriškai palikdavo įtikinimo ir susitarimo galimybę), — sunku negalvoti, jog tai balsas išdidaus ir nepaklusnaus parijo, kuris yra ne tiek proletariato draugas, kiek ilgai nužemintos rasės narys. *Vokiečių ideologija, Komunistų partijos manifestas*, poleminiai *Kapitalo* puslapiai yra kūriniai žmogaus, kuris grūmoja kumščiu oficialioms visuomenės gyvenimo normoms ir, nelygindamas senovės hebrajų pranašas, kalbantis išrinktųjų vardu, skelbia kapitalizmo kaltybę, prakeiktos sistemos pražūtį, bausmę, paruoštą tiems, kurie akli istorijos eigai bei tikslui ir todėl patys save žlugdo bei pasmerkia išnykti. Nepaisant paties Marxo pamokymų, nukreiptų prieš tokias iliuzijas, jo idealizuotas proletariatas ir pats yra idealizuotas įvaizdis žmo-

gaus, trokštančio susitapatinti su pageidaujama žmonių grupe, kurios nekamuoja jam būdingos žaizdos.

Aš čia nenagrinėju Marxo industrinės visuomenės ir kultūros analizės pagrįstumo — man rūpi tik jos psichologinės šaknys, glūdinčios jo asmenybėje ir jo padėtyje. Marxo metamorfozė iš klajojančio radikalaus žurnalisto vaidmens į kitą vaidmenį — organizatoriaus ir vado, vedančio armiją visiškai skirtingų nuo savo aplinkos žmonių, — ši metamorfozė vyksta bent iš dalies todėl, kad to jam reikia, nes jis pašalinis, nes jo kredencialai abejotini ir ypač įtartini visuomenėje, kuri jautriai reaguoja į socialinę ir nacionalinę kilmę. Jo krikštas jį pavertė tuo, ką Donna Louisa Sheridano veikale *The Duenna* apibūdina kaip „tuščius lapus tarp Naujojo ir Senojo Testamento"[51] (kandi pastaba, kurią Disraelis kartą prisitaikė sau), ir todėl jam reikėjo rasti saugią platformą, iš kurios jis galėtų laidyti savo ietis ir organizuoti savo kariaunas. Gyvenime Marxui tikrai teko sutikti proletariato atstovų, bet ne tiek jau daug, ir nė vienas iš jų niekada netapo jam tikrai artimas. Jis mokė juos, jis patarė jiems, ką daryti, jis darė poveikį britų profsąjungų vadovams, vadovavo Pirmajam Internacionalui, bet jo draugai, bent tie, su kuriais jis galėjo kalbėti, buvo deklasuotos figūros kaip ir jis pats: Engelsas, Freiligrathas, Heine. Ypač tai tinka Heinei, nes jo kilmė ir auklėjimas, socialinės bei asmeninės pažiūros buvo panašios į Marxo. Abiem jiems buvo būdingas nepakenčiamas susierzinimas dėl savo kilmės; tasai jų susierzinimas nevirto perdėtu išdidumu, kaip kad Disraeliui, bet jiems jis buvo tikrai iš proto varantis dalykas (panašiai išgyveno kiti gabūs ir labai jautrūs žmonės, atsidūrę ir izoliuoti panašioje situacijoje, pavyzdžiui, Pasternakas romane *Dr. Živago*, — jis taip pat kentėjo dėl panašaus paveldėto nepatogumo). Vienas dalykas — netikėti dominuojančiu rasės, tradicijos, tautybės ir religijos vaidmeniu, jau nekalbant apie nenorą jas idealizuoti. Visai kitas

dalykas — griežtai neigti jų reikšmę, priskirti jas (desperatiškai) antstatui ar pašaliniams produktams, nelaikyti jų savarankišku veiksniu istorijoje — esą šis reiškinys su neišvengiamais pokyčiais ekonominėje bazėje išnyksiąs kaip blogi sapnai bei iracionalios fantazijos, kurias protingieji jau dabar galį jame atpažinti.

Savo tezėmis aš nenoriu pasakyti, kad tai, ką teigia Disraelis ir Marxas, yra klaidinga ar net abejotina. Aš tikrai manau, kad Disraelio socialinės ir istorinės pažiūros buvo persunktos keistų ir kartais absurdiškų, labai reakcingų ir pavojingų fantazijų; taip pat manau, kad Marxas per mažai pabrėžė neekonominių faktorių vaidmenį istorijoje. Tačiau šiame kontekste tai ne esminis dalykas. Mane domina asmeninė, o ne universali tema. Domina socialinė padėtis, kurioje atsidūrė ir kurios poveikį pajuto šie itin protingi, lakios vaizduotės, ambicingi ir energingi, panašią praeitį turintys žmonės. Net jeigu visa, ką kiekvienas iš jų teigė, pasirodytų visiškai teisinga, mano išvada — ir aš ją pateikiu atsargiai, tik kaip hipotezę, nes nesu psichologas, — yra tokia: vienas iš šaltinių, būdingų tiek Disraelio, tiek Marxo vizijai, — tai, kas pirmąjį privertė save suvokti kaip natūralų aristokratų elito vadą, o antrąjį — kaip pasaulinio proletariato mokytoją ir strategą, — yra jų asmeninis poreikis surasti sau tinkamą vietą, susikurti asmeninę tapatybę, nusistatyti, kokiai žmonijos daliai, kokiai tautai, partijai ir klasei jie iš tikrųjų priklausė pasaulyje, kuriame šis klausimas tuomet buvo keliamas daug primygtiniau negu kada nors anksčiau. Tai buvo žmonių, kuriuos istorija ir visuomeninės aplinkybės atplėšė nuo jų šaknų, nuo jų gimtosios socialinių normų sistemos — kažkada gerai pažįstamos ir saugiai izoliuotos žydų mažumos, — pastangos persodinti save į kokią nors naują ir ne mažiau saugią bei derlingą dirvą. Neturėję didesnių ambicijų, norėję tik ramiai sau gyventi, Isaacas d'Israelis ir Heinrichas Marxas,

kurių pažiūroms jų sūnūs taip įnirtingai priešinosi, sugebėjo, kaip ir daugelis prieš juos ar po jų, taikiai asimiliuotis, per daug nesirūpindami tuo, kas jie iš tikrųjų yra. Jų sūnums, ironiškajam (ir aistringajam) politiniam romantikui Disraeliui ir ne mažiau aistringam moralistui bei socialiniam teoretikui Karlui Marxui, reikėjo tvirtesnių saitų ir, kadangi jie buvo gimę be jų, jie juos susikūrė. Tai jiems pavyko tik ignoruojant gerą dalį realybės, kurią regėjo mažiau išsikankinę, paprastesni, bet blaiviau galvojantys žmonės.

Faktas, jog žmonės siekia priklausyti kokiai nors grupei, jog tas jų poreikis yra elementarus, jog jie trokšta, kad aplinkiniai pripažintų jų statusą bei jų teises, — visa tai kartu su nenormalia geto vaikų ir anūkų padėtimi XIX amžiaus pradžioje, svetimo ir jų per daug nepageidaujančio pasaulio akivaizdoje, labai padeda paaiškinti tiek iracionalistines Disraelio fantazijas, tiek racionalistinius Marxo idealus. Abu jie buvo pašaliniai, be jokios pripažintos vietos visuomenėje. Abu maištavo prieš savo meto viduriniosios klasės visuomenę, į kurią jų tėvai taip troško patekti: galbūt dėl to jie labiausiai ir maištavo. Abu aistringai nusisuko nuo socialinės klasės, iš kurios patys buvo kilę. Disraelis nusistatė prieš bangą, kurią Millis vadino kolektyvine vidutinybe[52], siekdamas išlaikyti ir paremti aristokratų elitą, su kuriuo jis tapatino savo įsivaizduojamus protėvius, ir prisiimdamas moraliai mielą vargšų, paprastųjų ir silpnųjų gynėjo prieš išdavikišką buržuaziją vaidmenį. Marxas žydus realistiškiau sutapatino su buržuazija ir puolė ją iš apačios, įžeistųjų ir prispaustųjų vardu. Jų kilmė dirgino juos abu. Abu jie negalėjo sutikti su savo kilme arba laikyti save tuo, kas jie iš tikrųjų buvo. Disraelį tai labai slėgė. Jis nevalingai visur, kur reikia ir kur nereikia, kaišiodavo žydus ir savo fantazijoje, kuri neapleido jo visą gyvenimą, juos paversdavo kažkuo prašmatniu ir keistu. Marxas faktiškai iš

savo sąmonės išbraukė visa, kas susiję su jo protėviais. Tačiau, kai šie dalykai vis dėlto prasiverždavo, jie įgydavo žiaurios karikatūros pavidalą, tai buvo košmariškas galingos represijos produktas, tai, ką labai lengva būtų paaiškinti šiuolaikiniams psichologams.

Kaip Disraelis apsisiautė mantija paslaptingo kunigaikščio, judančio tarp kitų aukštesnių dvasių, „didžiosios" rasės genijaus iškeltų aukštai virš knibždančios daugumos, taip ir Marxas save sutapatino su idealizuotu proletariatu, tobulos žmonių visuomenės įpėdiniu, tolimu buržuazinio intelektualo kilmei ir aplinkai, — su apvalančiu stiprybės ir vieningumo šaltiniu. Abu, bent jau dvasiškai, gyveno atokiai nuo klasės, kurią idealizavo. Abu siekė valdyti ir vadovauti, susitapatindami su grupe, suvokiama bendrais bruožais, o ne su jos tikrais nariais, kuriuos galima buvo sutikti salonuose ir fabrikuose. Toms vizijoms intelektualią formą davusios doktrinos žadino aistringą pasišventimą, karštą lojalumą ir religinį garbinimą. Nei Disraelio mistinis konservatizmas, nei Marxo neklasinės visuomenės vizija jų paprastai nebuvo traktuojami kaip verifikuojamos hipotezės, galinčios būti klaidingos, taisomos ir patobulintos, jau nekalbant apie jų esminį peržiūrėjimą, remiantis patyrimu. Taip nebūtų, jei, kaip aš noriu pasiūlyti, šios doktrinos tam tikru mastu nebūtų atsiradusios iš psichologinio poreikio, kaip atsakas jam: jų pirmutinė funkcija buvo ne realybės aprašymas ar analizė, bet greičiau paguoda, apsisprendimo stiprinimas, pralaimėjimo ir silpnumo kompensacija, kovingos pačių doktrinų autorių dvasios skatinimas. Man atrodo, kad atviras Disraelio priešinimasis racionaliems mokslinio tyrimo metodams, lygiai kaip ir Marxo mokslinio metodo sutapatinimas su jo dialektine teleologija ir dėl to atsiradusi panieka objektyvesniems, nors ir mažiau transformuojantiems empiriniams metodams, turi panašias psichologines šaknis.

Savęs supratimas yra aukščiausias žmogaus reikalavimas. Jei ši tezė turi kokią nors prasmę, tai šitų dviejų naujai emancipuotų tėvų sūnų, nepanašaus charakterio ir nevienodų gabumų žmonių, patekusių į vienodą padėtį, istorija gali pasitarnauti kaip tam tikrą moralą turintis pasakojimas, kai ką įkvepiantis, o kai ką įspėjantis.

1968

MACHIAVELLIO ORIGINALUMAS

I

MACHIAVELLIO POLITINIŲ pažiūrų interpretacijų yra tiek daug, kad jau vien tai kelia nuostabą.[1] Net dabar egzistuoja daugiau kaip dvidešimt *Valdovo* ir *Samprotavimų* pagrindinių interpretacijų, nekalbant apie daugybę papildomų požiūrių ir aiškinimų. Šito dalyko bibliografija labai plati ir kuo toliau, tuo sparčiau gausėja.[2] Galbūt nesutarimų dėl atskirų šituose darbuose esančių terminų ar tezių reikšmės nėra daugiau negu įprasta, tačiau nuomonės neregėtai skiriasi dėl Machiavellio svarbiausio požiūrio ir esminio politinio nusistatymo.

Šį fenomeną lengviau suprasti kitų mąstytojų, kurių pažiūros glumina ir jaudina žmoniją, — pavyzdžiui, Platono, Rousseau, Hegelio ar Marxo, atveju. Tada galima sakyti, kad Platonas rašė tokiame pasaulyje ir tokia kalba, kurių mes gal kaip reikiant nesuprantame; kad Rousseau, Hegelis, Marxas buvo produktyvūs teoretikai, kurių darbai vargu ar yra aiškumo ir nepriештaringumo modeliai. Tačiau *Valdovas* — trumpa knyga: jos stilius paprastai apibūdinamas kaip nepaprastai skaidrus, glaustas ir kandus — tai aiškios Renesanso prozos pavyzdys. *Samprotavimai* nėra, kaip įprasta politiniams traktatams, pernelyg ištęsti, tai tokia pat aiški ir tiksli knyga. Ir vis dėlto nesutariama tiek dėl pirmosios,

tiek dėl antrosios reikšmingumo; jos nėra įėjusios į tradicinės politinės teorijos struktūrą; jos ir toliau kelia karštus jausmus; akivaizdu, kad per keturis paskutiniuosius amžius (ypač mūsiškį) *Valdovas* žadindavo susidomėjimą ir susižavėjimą patiems nuožmiausiems visuomenės ir karo veikėjams, t. y. žmonėms, paprastai nepratusiems skaityti klasikinių tekstų.

Aiškiai matyti, kad tame, ką Machiavellis sakė ar leido suprasti, yra kažkas, kas trikdo žmogų, kas kėlė ir tebekelia gilų ir nenykstantį nerimą. Šiuolaikiniai mokslininkai yra nurodę atskirus tikrus ar tariamus prieštaravimus tarp (daugiausia) respublikoniškos *Samprotavimų* (bei *Istorijų*) nuostatos ir patarimų absoliutiems monarchams *Valdove*; iš tikrųjų egzistuoja šitų dviejų traktatų tono skirtumai ir chronologinės mįslės; tai kelia problemų, kurios siejamos su Machiavellio charakteriu, motyvais ir įsitikinimais ir kurios daugiau kaip trys šimtai metų sudaro turtingą literatūros ir kalbos mokslininkų, psichologų ir istorikų tyrinėjimų bei spekuliacijų sritį.

Tačiau ne tai sukrėtė vakariečių mąstymą. Tai negali būti ir vien tik Machiavellio „realizmas" ar brutalios, neskrupulingos, negailestingos politikos gynimas, taip labai liūdinęs tiek daug vėlesniųjų mąstytojų, o kai kuriuos iš jų pastūmėjęs vis iš naujo aiškinti, kodėl Machiavellis gina jėgą ir apgavystę, arba pateisinti jį kokiais kitais motyvais. Tas faktas, kad nedorėliai klesti ar kad nemoralūs keliai, pasirodo, būna naudingi, niekada visiškai nebuvo išblėsęs iš žmonijos sąmonės. Kad tuo įsitikintume, užtenka paimti tik kai kuriuos fundamentalius Vakarų kultūros kūrinius — Herodotą, Tukididą, Platoną, Aristotelį, Bibliją. Tai Jokūbo, Jozuės ar Dovydo asmenybės, Samuelio patarimai Sauliui, Tukidido Melo dialogas ar jo nuomonė apie vieną žiauriausių, bet panaikintą Atėnų rezoliuciją, Trasimacho ir Kaliklio filosofinės teorijos, Aristotelio patarimai tironams

Politikoje, Karneado kalba Romos senate (aprašyta Cicerono), Augustino požiūris į pasaulietinę valstybę, viena vertus, ir Marsilijo požiūris, kita vertus, — visa tai taip nušvietė politines realijas, kad jos galėtų šokiruoti nekritiško idealizmo lengvatikius.

Vargu ar viską galima būtų paaiškinti vien tik Machiavellio užsispyrimu, net jeigu pripažintume, kad Machiavellis galbūt daug aiškiau negu bet kas prieš jį dėjo tašką ant „i" ar brūkšnį ant „t".[3] Net jeigu taip bus aiškinama pradinė — tarkime, Pole'o ar Gentillet — reakcija, tai nepaaiškina reakcijos tų, kurie susipažinę su Hobbeso, Spinozos, Hegelio, jakobinų bei jų įpėdinių pažiūromis. Kad atskleistume šio nuolatinio pasibaisėjimo ir komentatorių skirtingų nuomonių priežastis, neabejotinai reikia dar kažko. Šitie du fenomenai negali būti nesusiję. Pastarojo fenomeno prigimčiai atskleisti leiskite man apžvelgti tik geriausiai žinomas konkuruojančias Machiavellio politinių pažiūrų interpretacijas, sukurtas nuo šešioliktojo amžiaus.

Pagal Alberico Gentili[4] ir Garrettą Mattingly[5], *Valdovo* autorius parašė satyrą, nes jis tikrai omenyje negalėjo turėti to, ką jis pasakė. Spinozai[6], Rousseau[7], Ugo Foscolo[8], Luigi Ricci (kuris *Valdovą* pristato serijos „The World's Classics" skaitytojams)[9] tai įspėjamoji istorija, nes bet kuriuo atveju Machiavellis buvęs karštas patriotas, demokratas, tikintis laisve, ir *Valdovas* tikriausiai buvęs sumanytas (tai ypač aišku Spinozai) norint parodyti, kokie gali būti ir ką gali padaryti tironai, ir tuo paakinti žmones, kad jiems labiau priešintųsi. Galbūt šalia dviejų konkuruojančių jėgų — bažnyčios ir Medicių, — į jį žvelgusių su vienodu (ir pagrįstu) įtarumu, autorius negalėjęs rašyti atvirai. Todėl *Valdovas* — tai satyra (nors, mano supratimu, sunku rasti kitą kūrinį, kuris būtų toks nepanašus į satyrą).

A. H. Gilbertui[10] *Valdovas* — tai kas tik nori, bet ne satyra, tai tipiškas to meto kūrinys, valdovų veidrodis (šis

14 — 64

žanras labai paplitęs Renesanse, dar prieš Machiavellį ir po jo); jame esą labai aiškiai matyti, kas pasiskolinta arba „pamėgdžiota"; jis daug talentingiau parašytas negu kiti ir neabejotinai ne toks sentimentalus (bei daug įtaigesnis); tačiau nei stiliumi, nei turiniu, nei tikslais labai neišsiskiriantis.

Giuseppe Prezzolini [11] ir Hiram Haydn [12] daug įtikimiau *Valdovą* laiko antikrikščionišku kūriniu (tuo sekdami Fichte ir kitais) [13] ir traktuoja jį kaip puolimą prieš bažnyčia ir visus jos principus, kaip pagoniško požiūrio į gyvenimą gynimą. Tačiau Giuseppe Toffaninas [14] mano, kad Machiavellis buvęs krikščionis, nors ir šiek tiek savotiškas; tai požiūris, su kuriuo beveik sutinka Roberto Ridolfi [15], jo labiausiai pripažintas dabar gyvenantis biografas, ir Leslie Walkeris (savo angliškajame *Samprotavimų* leidime) [16]. Alderisio [17] Machiavellį iš tikrųjų laiko nuoširdžiu kataliku, nors nenueina taip toli, kaip Richelieu agentas kanauninkas Louis Machonas savo *Machiavellio apologijoje* [18] ar anoniminis XIX a. kompiliatorius „Patikimai iš Niccolò Machiavellio darbų išimtose religinėse maksimose" (nurodytose Ridolfio paskutiniajame jo biografijos skyriuje) [19].

Benedetto Croce'i [20] ir daugybei juo sekusių mokslininkų Machiavellis yra aistringas humanistas, kuris, nesiekdamas sušvelninti jo aprašomų nusikaltimų įspūdžio, apraudа tas žmonių ydas, kurios tokius blogus veikimo būdus padarė politiškai neišvengiamus; tai moralistas, „retsykiais patiriantis moralinį šleikštulį", kai apmąsto pasaulį, kuriame politiniai tikslai gali būti pasiekti tik nemoraliomis priemonėmis, taigi jis — žmogus, politikos sritį atskyręs nuo etikos srities. Tačiau šveicarų mokslininkams Walderiui, Kaegiui ir von Muraltui [22] Machiavellis — taiką mylintis humanistas, tikėjęs tvarka, stabilumu, gyvenimo malonumu, galimybe agresyvius mūsų prigimties elementus įjungti į

tam tikrą civilizuotą harmoniją, kurios pavyzdį jis regėjęs gerai ginkluotose jo meto šveicarų demokratijose[23].

Neostoikui Justus Lipsius, o amžiumi vėliau — Algarotti (1759) bei Alfieri[24] (1786) jis buvo karštas patriotas, Cesare's Borgia asmenyje matęs žmogų, kuris, jei būtų gyvenęs, būtų išlaisvinęs Italiją iš barbariškų prancūzų, ispanų ar austrų, kurie ją niekino ir privedė prie vargo, skurdo, sunykimo ir chaoso. Garrettas Mattingly[25] šituo negalėjo patikėti, nes jam buvo aišku ir jis neabejojo, jog nemažiau aišku turėję būti ir Machiavelliui, kad Cesare buvęs nemokša, apsišaukėlis ir apsileidęs nevykėlis; nors Ericas Vögelinas, atrodo, pakiša mintį, kad prieš vaizduotėj paskendusį Machiavellio žvilgsnį šmėžavęs ne Cesare, o (tik pamanyk!) Tamerlanas[26].

Cassireriui[27], Renaudet[28], Olschkiui[29] ir Keith Hancock[30] Machiavellis yra šaltas technikas, etiškai ir politiškai neįsipareigojęs, objektyvus politinis analitikas, moraliai neutralus mokslininkas, kuris (kaip mums sako Karlas Schmidas[31]), indukcinius metodus taikydamas socialinei ir istorinei medžiagai, pralenkė Galileo ir nesidomėjo moraliniu savo techninių atradimų panaudojimu, pasirengęs vienodai juos patikėti išvaduotojų ir despotų, gerų žmonių ir niekšų žinion. Renaudet jo metodą apibūdina kaip „grynai pozityvistinį", Cassireris — kaip skirtą „politinei statikai". Tačiau Federico Chabodui jis yra ne šaltai kalkuliuojantis, o aistringas iki realybės jausmo praradimo[32]; Ridolfi taip pat kalba apie *il grande appassionato*[33], o De Caprariis[34] jį įsakmiai vadina svajotoju.

Herderiui jis pirmiausia yra nuostabus savo amžiaus atspindys, savo laiko kontūrams jautrus žmogus, patikimai aprašęs tai, ko kiti nepriėmė ar nepripažino, akylų savo meto pastebėjimų klodas; tai pripažįsta ir Ranke, Macaulay ir Burdas, o mūsų dienomis Gennaro Sasso[35]. Fichtei jis yra žmogus, gebėjęs giliai įžvelgti realias istorines (ar super-

istorines) jėgas, formuojančias žmones ir ypač transformuojančias jų moralę, žmogus, atmetęs krikščioniškus principus proto, politinio vieningumo ir centralizacijos naudai. Hegeliui jis genijus, supratęs būtinybę chaotišką mažų ir silpnų kunigaikštysčių rinkinį sujungti į darnią visumą; jo pamėgtos priemonės gali kelti pasibjaurėjimą, bet jos yra nuo savo epochos (dabar praėjusios) sąlygų priklausantys atsitiktinumai; tačiau, kad ir kaip pasenę jo pamokymai, jis suprato daug svarbesnį dalyką — savo amžiaus reikalavimą, — jog išmušė modernios, centralizuotos, politinės valstybės (kurios formavimuisi jis „nustatęs tikrai būtinus fundamentalius principus") gimimo valanda[36].

Ta tezė, kad Machiavellis visų pirma buvęs italas ir patriotas, pirmiausiai kalbėjęs savo kartai (jei ne tik Florencijos gyventojams, tai bet kuriuo atveju italams), ir kad jis turi būti vertinamas vien tik (ar bent jau didesne dalimi) savo istorinio konteksto požiūriu, yra Herderiui ir Hegeliui, Macaulay ir Burdui, De Sanctis ir Oreste Tommasiniui[37] bendra nuostata. Tačiau Herberto Butterfieldo[38] ir Rafaello Ramato[39] nuomone, jam vienodai stinga ir mokslinės, ir istorinės nuovokos. Jo klasikinių autorių apsėstas žvilgsnis nukreiptas į įsivaizduojamąją praeitį; savo politines maksimas jis išveda neistorišku ir apriorišku būdu iš dogmatiškų aksiomų (pagal Lauri Huovinen[40]) — metodu, kuris tuo metu, kai Machiavellis rašė, buvo betampąs pasenusiu; jo vergiškas Antikos imitavimas šiuo požiūriu mažiau vertingas negu istorinė jo draugo Guicciardinio nuovoka ir įžvalgus požiūris (dėl pastarojo darbuose randamų modernaus mokslinio metodo užuomazgų).

Baconui[41] (kaip ir Spinozai bei vėliau Lassalle'iui) jis pirmiausia esąs didžiausias realistas ir utopiškų fantazijų vengiantis žmogus. Boccalinis[42] šokiruotas, bet negali paneigti jo pastebėjimų nuodugnumo ar svarbos; taip pat ir Meinecke[43], kuriam Machiavellis yra *Staatsräson* tėvas, su-

leidęs durklą į politinį Vakarų kūną, padarydamas žaizdą, kurią užgydyti mokėtų nebent Hegelis (tai pusės amžiaus senumo optimistinis Meinecke's verdiktas, po Antrojo pasaulinio karo turbūt atšauktas).

Tačiau Königui[44] jis anaiptol ne užsispyręs realistas ar cininkas, o iš chaotiško ir purvino dekadentiškos savo meto Italijos pasaulio į grynojo meno viziją ištrūkti siekiantis, praktiškais dalykais nesidomintis žmogus, nupiešęs idealų politinį kraštovaizdį, beveik kaip (jei aš teisingai suprantu šį požiūrį) Piero della Francesca piešė idealų miestą; *Valdovas* turįs būti skaitomas kaip geriausio neoklasikinio, neopastoralinio, renesansinio stiliaus idilė (nors De Sanctis antrajame savo *Italų literatūros istorijos* tome neskiria Machiavelliui vietos humanistinėje tradicijoje dėl jo priešiškumo vaizduotės vizijoms).

Renzo Sereno[45] požiūriu, *Valdovas* iš tikrųjų esąs fantazija, tačiau baisiai frustruoto žmogaus fantazija, ir jo dedikacija yra desperatiškas[46] „skaudžius neteisingos lemties kirčius"[47] * kenčiančios aukos „maldavimas". Psichoanalitinė vieno keisto Machiavellio gyvenimo epizodo interpretacija pasiūlyta šiai tezei paremti.

Macaulay akimis, jis yra politinis pragmatikas ir patriotas, kuris labiausiai rūpinosi Florencijos nepriklausomybe ir sveikino kiekvieną tai užtikrinančią valdymo formą.[48] Marxas *Florencijos istoriją* vadina „šedevru", o Engelsas (*Gamtos dialektikoje*) apie Machiavellį kalba kaip apie vieną iš Švietimo „gigantų", kaip nuo *petit bourgeois* pažiūrų laisvą žmogų. Daug ambivalentiškesnė Sovietų kritika.[49]

Trumpai gyvavusios Florencijos respublikos restauratoriams jis akivaizdžiai vien tik parsidavėliškas ir klastingas pataikūnas, trokštantis tarnauti bet kokiam šeimininkui, ne-

* Čia ir toliau Machiavellio darbai cituojami iš leidinio: Nikolas Makiavelis. *Rinktiniai raštai.* — Vilnius, 1992. — Vertė Petras Račius.

sėkmingai bandęs meilikauti Medičiams, vildamasis įgyti jų malonę. George'as Sabine'as (savo garsiajame vadovėlyje)[50] į jį žiūri kaip į antimetafizišką empiriką, savo epochos Hume'ą ar Popperį, laisvą nuo obskurantiškų teologinių ir metafizinių išankstinių nusistatymų. Antonio Gramsciui[51] Machiavellis pirmiausia revoliucinis inovatorius, savo ietis nukreipiantis prieš bemaž atgyvenusią feodalinę aristokratiją ir pontifikatą bei jų samdinius; jo *Valdovas* — tai mitas, žymintis naujų pažangių jėgų diktatūrą ir galų gale numatantis būsimą masių vaidmenį ir naujų realistiškų politinių lyderių iškilimo poreikį; *Valdovas* esąs „antropomorfinis" „kolektyvinės valios" hegemonijos simbolis.

Panašiai kaip Jacobas Burckhardtas[52] ir Friedrichas Meinecke[53], C. J. Friedrichas[54] ir Charlesas Singletonas[55] tvirtina, jog Machiavellis turėjęs išvystytą valstybės kaip meno kūrinio koncepciją; didieji žmogiškąsias asociacijas įkūrę ar palaikę žmonės čia esą suvokiami pagal analogiją su menininkais, siekiančiais grožio; jų pagrindinė kvalifikacija — medžiagos supratimas; kaip skulptoriai yra marmuro ir molio formuotojai, taip jie formuoja žmones[56]. Politika pagal šį požiūrį atsiskiria nuo etikos ir priartėja prie estetikos. Singletonas įrodinėja, kad Machiavellio originalumas glūdi jo požiūryje į politinę veiklą kaip į to, ką Aristotelis vadino „gaminimu", formą (kurios tikslas — ne moralinis artefaktas, žmogaus atžvilgiu išorinės paskirties ar grožio objektas, šiuo atveju tai tam tikras žmonių reikalų sutvarkymas); politinės veiklos jis nelaikė „veikimu" (kaip kad ją suprato Aristotelis ir Akvinietis), kurio tikslas vidinis ir moralinis — ne objekto, bet tam tikro teisingo gyvenimo ar egzistavimo būdo sukūrimas.

Ši pozicija nenutolusi nuo Villario, Croce's ir kitų pozicijos, nes teigiama, kad Machiavellis atskyrė politiką nuo etikos. Singletonas Machiavellio politikos koncepciją perkelia į meno, kuris suvokiamas kaip esantis už moralės

ribų, sritį; pasak Croce's, politikai Machiavellis suteikiąs nepriklausomą statusą: tai — politika politikai.

Tačiau bendras požiūris į Machiavellį (bent kaip į politinį mąstytoją) vis dar yra toks pat kaip ir daugumos Elžbietos laikų dramaturgų ir mokslininkų, kuriems jis — žmogus, velnio įkvėptas vesti kitus į pražūtį, didysis tvirkintojas, blogio mokytojas, *la docteur de la scélératesse*, Baltramiejaus nakties įkvėpėjas, tikrasis Jagas. Toks yra garsusis „kruvinasis Machiavellis"[57], daugiau negu keturis šimtus kartų minimas Elžbietos laikų literatūroje. Jo vardas suteikia naujų spalvų senajam Šėtono įvaizdžiui. Jėzuitams jis — „velnio pagalbininkas nusikaltime", „gėdingas rašytojas ir bedievis", o *Valdovas*, Bertrando Russello žodžiais, — tai „vadovėlis gangsteriams" (palyginkite su Mussolinio apibūdinimu „*vade mecum* valstybės veikėjams"; tokį požiūrį tylomis galbūt pripažįsta ir kiti valstybės vadovai). Tai požiūris, būdingas tiek protestantams, tiek katalikams, Gentillet ir François Hotmanui, kardinolui Pole, Bodinui ir Frydrichui Didžiajam, kuriuo sekė gausus autorių antimakiavelininkų būrys; vėlyviausi tarp jų, beje, yra Jacques'as Maritainas[58] ir Leo Straussas[59].

Jau iš pirmo žvilgsnio keistas atrodo toks nuomonių skirtumas.[60] Koks kitas mąstytojas savo idėjų tyrinėtojams pasirodydavo vis kitokiu veidu? Koks kitas rašytojas — net nepripažintas filosofas — savo skaitytojus privertė taip labai ir iš esmės nesutarti dėl savo tikslų? Tuo labiau, jog (aš privalau tai pakartoti) Machiavellis nerašė neaiškiai; beveik visi interpretatoriai jį giria už glaustą, sausą, aiškią prozą.

Kas tokią daugybę žmonių taip nustebino? Leiskite paminėti kai kuriuos aiškius atsakymus. Be abejonės, nuostabu rasti mąstytoją, visiškai laisvą nuo to, ką mes mokomi laikyti įprastinėmis jo epochos intelektualinėmis prielaidomis. Machiavellis nė neužsimena apie prigimtinę teisę, tą pagrindinę kategoriją, kurios (ar greičiau jos daugybės at-

mainų) požiūriu krikščionys ir pagonys, teleologai ir materialistai, teisininkai, teologai ir filosofai daugybę dešimtmečių prieš jį ir po jo diskutavo tomis pačiomis temomis kaip ir tos, į kurias jis nukreipė savo protą. Jis, žinoma, nebuvo filosofas ar teisininkas: nepaisant to, jis buvo politinis ekspertas, gerai apsiskaitęs literatas. Senosios stoikų ir krikščionių doktrinos įtaka jo laikais jau nebebuvo tokia kaip kadaise Italijoje, ypač tarp ankstyvųjų humanistų. Vis dėlto galėjai tikėtis, kad nusistatęs naujai kalbėti apie žmonių elgseną visuomenėje, Machiavellis jei ne aiškiai paneigs ar atmes, tai bent gerokai stuktelės kai kurioms prielaidoms, kurios (jo įsitikinimu) daugelį nuvedė į pražūtį. Juk jis mums sako, jog jo kelias dar niekieno nepramintas, ir tai šiuo atveju nėra vien tik klišė; todėl kažkas nepaprasta yra tame fakte, kad jis visiškai ignoruoja tas sąvokas ir kategorijas, kuriomis save išreikšti buvo įpratinti žymiausi jo meto mąstytojai ir mokslininkai. Ir tikrai Gentillet savo traktate *Contre-Machiavel* jį pasmerkia būtent už tai. Iki jo tik Marsilio turėjo drąsos tai daryti, — ir Neville Figgis tai vadina dramatišku praeities atsisakymu[61].

Mažiau turėtų stebinti krikščioniškosios psichologijos ir teologijos elementų — nuodėmės, malonės, atpirkimo, išganymo — nebuvimas: tokiais terminais operuoja nedaugelis humanistų. Iš Viduramžių palikimo teliko labai nedaug. Tačiau nėra jokio (ir tai itin pabrėžtina) platoniškosios ar aristoteliškosios teleologijos pėdsako, jokios nuorodos į kokią nors idealią tvarką, į jokią doktriną apie žmogaus vietą gamtoje, didžiojoje būties grandinėje, kuri labai rūpi Renesanso mąstytojams, — ją faktiškai savaime suprantamu dalyku laiko, pvz., Ficino, Pico ar Poggio. Čia nėra nieko iš to, ką Popperis vadino „esencializmu", nėra apriorinio tikrumo dėl protui ar intuicijai tiesiogiai atskleistų nekintančių žmonių ar socialinių grupių raidos krypčių, siekiant Dievo ar gamtos juose įskiepytų tikslų. Metodas ir tonas — em-

piriniai. Net Machiavellio istorinių ciklų teorija nėra metafiziškai laiduota.

O dėl religijos, tai ji Machiavelliui ne daugiau kaip socialiai būtinas instrumentas, greičiau utilitarinis cementas; religijos vertingumo kriterijus — tai jos kaip solidarumo ir susitelkimo skatintojos vaidmuo; pabrėždamas jos lemiamą socialinę reikšmę, Machiavellis už akių užbėga Saint-Simonui ir Durkheimui. Didieji religijų įkūrėjai yra tarp tų žmonių, kuriais jis labiausiai žavisi. Kai kurios religijos atmainos (pvz., romėnų pagonybė) tinka visuomenėms, nes jas padaro stiprias ir energingas; kitos — priešingai (pvz., krikščionių nuolankumas ir nežemiškumas), — sąlygoja sunykimą ir suirimą. Religinių ryšių silpnėjimas yra visuotinio nuosmukio ir sugedimo dalis: religija, jei ji socialiai efektyvi, neprivalo būti grindžiama tiesa.[62] Iš čia jo didi pagarba tiems, kurie savo visuomenes kūrė ant stiprių dvasinių pagrindų — Mozei, Numai, Likurgui.

Nedaroma jokių rimtų prielaidų apie Dievo ar dieviškojo įstatymo egzistavimą; kad ir kokie būtų asmeniniai mūsų autoriaus įsitikinimai, ateistas Machiavellį gali skaityti be jokio intelektualinio diskomforto. Čia nėra nei pamaldžios pagarbos autoritetui ar nurodymui, nei susidomėjimo individualios sąžinės vaidmeniu arba kokiu nors kitu metafiziniu ar teologiniu klausimu. Vienintelė jo pripažįstama laisvė — politinė; laisvė nuo arbitraliai despotiško valdymo, t. y. respublikonizmas, ir vienos valstybės, arba greičiau miesto ar *patria* (nes „valstybės" terminas šiuo atveju galbūt per ankstyvas), laisvė nuo kitų valstybių valdžios.[63]

Nėra taip pat ir idėjos apie korporacijų ar nepolitinių institucijų (sakralinių ar pasaulietiškų) teises ar pareigas, — absoliučios centralizuotos valdžios (gal net suvereniteto) reikalingumas laikomas savaime suprantamu dalyku. Bemaž nesama jokio istoriškumo jausmo: beveik visur ir visais laikais žmonės esą tokie patys, ir kas gerai tarnavo Antikos

žmonėms — jų medicinos, karybos, valstybės valdymo taisyklės — tikrai tiks ir šiuolaikiniams žmonėms. Tradicija dažniausiai vertinama kaip socialinio stabilumo šaltinis. Kadangi nėra tolimojo dieviškojo įvykio, į kurį judėtų kūriniai, o visuomenėms bei individams — platoniškojo idealo, tai nėra ir materialios bei dvasinės pažangos sąvokos. Daroma prielaida, kad klasikinio amžiaus palaima (jeigu fortūna nebus pernelyg nemaloninga) gali būti atkurta pažinimu ir valia, vado *virtù*, tinkamai ugdant ir drąsiai bei sumaniai vadovaujant piliečiams. Nė neužsimenama apie neatšaukiamai determinuotą įvykių tėkmę; būties visumai neviešpatauja nei *fortuna*, nei *necessità*; nėra absoliučių vertybių, kurias žmonės savo pražūčiai ignoruotų ar neigtų.

Nėra abejonės, kad būtent ši laisvė nuo tokių tradicinės istorijos metafizikos reliktų, kurie išlikę net tokių visiškai pasaulietiškų humanistų kaip Egidio ir Pontano darbuose, nekalbant jau apie ankstyvesnius „veidrodžių valdovams" autorius, ir Machiavellio nuolatinis rūpinimasis konkrečiais bei praktiškais savo meto klausimais, o ne kažkokia paslaptinga artėjančios mokslinės revoliucijos nuojauta, yra tai, kas jam suteikia tokį modernų skambesį. Tačiau aišku, kad ne šitos ypatybės pasirodė tokios nuostabios ir pritrenkiančios Machiavellio skaitytojams nuo jo laikų iki mūsų dienų. „Machiavellio doktrina, — rašė Meinecke, — buvo durklas, įsmeigtas į politinį Vakarų žmonijos kūną, verčiantis ją šaukti ir kovoti su savimi."[64]

Kas Machiavellio pažiūrose buvo taip gluminama? Kas buvo tasai „durklas" ir toji „negyjanti žaizda", apie kurią kalba Meinecke, „žmogaus praktinio proto patirtas stipriausias smūgis"[65], kurį taip išraiškingai pasmerkė Maritainas? Jeigu tai ne Machiavellio (negailestingas, bet vargu ar originalus) realizmas, ne jo (santykinai originalus, tačiau XVIII a. jau ganėtinai paplitęs) empirizmas šitaip šokiravo per visus tuos šimtmečius, — tuomet kas?

„Niekas", — sako vienas iš jo komentatorių.[66] *Valdovas* — tai paprasčiausia valdžios, valdovų tipų ir juos palaikančių metodų klasifikacija. Tik tai ir niekas daugiau. Visi tie jo sukelti „jausmai ir kontroversijos" akivaizdžiai laikosi beveik visuotinai neteisingu išimtinai aiškaus, moraliai neutralaus teksto perskaitymu.

Šį ne tokį jau retą požiūrį cituoju teisingumo dėlei. Mano paties atsakymas į šį klausimą bus aiškesnis, jei, prieš jį pasiūlydamas, aš išdėstysiu (nors ir labai trumpa ir pernelyg supaprastinta forma), kokius manau buvus pozityvius Machiavellio įsitikinimus.

II

Panašiai kaip romėnų rašytojai, kurių idealai nuolat stovėjo prieš jo akis, panašiai kaip Ciceronas ir Livijus, Machiavellis buvo įsitikinęs, jog tai, ko žmonės (bent viršesnieji žmonės) siekė, buvo pilnatvė ir garbė, kurią teikia bendromis pastangomis sukuriama ir išlaikoma stipri ir gerai valdoma socialinė visuma. Tai pasieks tik tie, kurie žino tam tikrus dalykus. Jeigu jūs klystate ir gyvenate iliuzijomis, tai jums nesiseks viskas, ko jūs imsitės, nes nesuprasta (ar dar blogiau — ignoruojama ar paniekinta) tikrovė visada jus galų gale sužlugdys. Tik tuomet, kai pirmiausia suprantame save, o paskui medžiagos, su kuria dirbame, prigimtį, galime pasiekti tai, ko norime.

Vadinasi, pirmasis mūsų uždavinys įgyti tokį pažinimą. Machiavelliui jis daugiausia buvo psichologinis ir sociologinis pažinimas: geriausias informacijos šaltinis yra įžvalgaus dabartinės tikrovės stebėjimo junginys su iš geriausių praeities stebėtojų kruopščiai atrinkta išmintimi, ypač iš didžiųjų Antikos protų, šitų išminčių, kurių draugijos, pabėgęs nuo trivialių savo kasdienio gyvenimo užsiėmimų

(kaip sako savo garsiame laiške Vettori), Machiavellis trokšta; šios kilnios sielos jį palankiai veikia savo žmoniškumu ir duoda atsakymus į jo klausimus; būtent jos jį išmokė, kad žmonėms reikia stiprios ir energingos pilietinės valdžios. Skirtingi žmonės siekia skirtingų tikslų, ir kiekvieno iš jų siekimas reikalauja atitinkamo sugebėjimo. Skulptoriai, gydytojai, kariai, architektai, valstybės veikėjai, įsimylėjėliai, avantiūristai, — visi siekia savo tikslų. Kad tai būtų galima įgyvendinti, reikalinga valdžia, nes nėra jokios visas šias veiklas į natūralią harmoniją suvedančios paslėptos rankos. (Toks požiūris visiškai tipiškas Machiavellio krašto bei laiko humanizmui.) Žmonėms reikia valdovų, nes jiems reikalingas kažkas, kas sutvarkytų skirtingų interesų valdomas žmonių grupes ir suteiktų žmonėms saugumą, stabilumą ir pirmiausia apsaugą nuo priešų, kas įsteigtų socialines institucijas, kurios vienintelės leidžia žmonėms patenkinti jų poreikius bei aspiracijas. Kol nebus individualiai ir socialiai sveiki, tol jie šito niekada nepasieks; kūnu ir dvasia tvirtus, stiprius, ambicingus ir pakankamai energingus veiksmingai bendradarbiauti, siekiant tvarkos, valdžios, šlovės ir sėkmės, juos gali padaryti tik tinkamas auklėjimas.

Valdymo technika egzistuoja — dėl to Machiavellis neabejoja, nors valdovui ir jo pavaldiniams faktai bei jiems taikomi metodai gali atrodyti skirtingai; tai perspektyvos klausimas: „kaip piešiantys gamtovaizdžius dailininkai leidžiasi į slėnį, kad žvilgsniu aprėptų kalnus ir aukštumas, arba kopia į kalnus, kad žvilgsniu aprėptų lygumas"[67]. Nėra abejonių, jog kol nebus stiprios rankos prie vairo, valstybės laivas skęs. Kol žmonių visuomenės nevaldys kompetentingi specialistai, tol ji smuks į chaosą ir vargą; ir, nors pats Machiavellis pateikia argumentus laisvės ir respublikinio valdymo naudai, egzistuoja tokios situacijos, kai stiprus valdovas (Cesare Borgia, net Mediciai, jeigu jo ar-

gumentas nors kiek nuoširdus) labiau priimtinas negu silpna respublika.

Po visu tuo pasirašytų Aristotelis ir vėlesnieji stoikai. Tačiau iš to fakto, jog yra toks dalykas kaip valdymo menas, būtinas tam, kad žmonės pasiektų tikslus, kurių jie iš tikrųjų siekia, negalima daryti išvados, kad Machiavelliui nerūpėjo, kam tasai menas bus taikomas, ir kad jis tik sukūrė mokslinį politinių „direktyvų", kurios buvusios moraliai neutralios, *wertfrei*, vadovėlį. Juk jis visiškai aiškiai pasako, ko trokšta.

Studijuotina tiek žmonių elgsena, tiek jų įsitikinimai. Nėra apriorinio kelio pažinti žmogiškajai medžiagai, su kuria priverstas susidurti valdovas. Be abejonės, egzistuoja nesikeičianti žmogaus prigimtis; galimas jos reakcijas į kintančias situacijas įmanoma nustatyti (Machiavellio mąstyme nėra nė pėdsako minties apie sistemingą evoliuciją arba apie individą ar visuomenę kaip save transformuojantį esinį); šį pažinimą galima gauti tik iš empirinio stebėjimo. Žmonės nėra tokie, kaip juos vaizduojasi tie, kurie juos idealizuoja, — krikščionys ar kiti utopistai, — ar tie, kurie nori, kad jie būtų visiškai kitokie negu jie iš tikrųjų yra, visada buvo ir kitokie negali būti. Žmonės (bent jau jo tėvynainiai, kuriems ir apie kuriuos jis rašė) didesne dalimi jam atrodo kaip „nedėkingi, nepastovūs, veidmainiai ir sukti, bailūs ir godūs... arogantiški ir menki, jų natūrali paskata akiplėšiška, kai jų reikalai klesti, ir niekingai vergiška, kai juos paliečia bėda"[68]. Jiems mažai terūpi laisvė — jos vardas jiems reiškia daugiau negu tikrovė — ir laisvę jie vertina mažiau už saugumą, turtą ar keršto troškimą. Pastaruosius dalykus valdovas gali nemenku mastu užtikrinti. Žmonės lengvai sugadinami ir sunkiai išgydomi. Jie atsiliepia tiek į baimę, tiek į meilę, tiek žiauriam Hanibalui, tiek teisingam bei humaniškam Scipionui. Kai šitos emocijos negali būti suderintos, patikimesnė yra baimė, — su sąlyga, kad ji nepa-

virstų neapykanta, sugriaunančia minimumą pagarbos, kurią pavaldiniai turi išlaikyti tiems, kurie juos valdo.

Visuomenė paprastai yra mūšio laukas, kuriame vyksta konfliktai tarp grupių ir jų viduje. Tik protingai panaudojus įtikinėjimą ir jėgą, šitie konfliktai gali būti kontroliuojami. Kaip tai daryti? Kaip ir medicinoje, architektūroje ar karo mene, tik tada mes galėsime sistemingai pažinti reikalingas technikas, kai žiūrėsime į labiausiai pasisekusių iš visų mums žinomų, būtent klasikinių laikų visuomenių praktiką (ir teoriją).

Machiavellio teorijos neabejotinai nėra pagrįstos moksliniais XVII amžiaus principais. Jis gyveno šimtą metų prieš Galileo ir Baconą, ir jo metodas — tai praktiško, apytikrio apskaičiavimo, stebėjimo, istorinio pažinimo bei paprasto įžvalgumo mišinys, šiek tiek panašus į empirinę ikimokslinio pasaulio mediciną. Jis pertekęs pamokymų, naudingų maksimų, praktiškų patarimų, padrikų apmąstymų, ypač istorinių paralelių, net jei jis tvirtino suradęs bendrus dėsnius, amžinai pagrįstus *regole generali*. Triumfo ar žlugimo iš antikinio pasaulio pavyzdys, įspūdingas antikinio autoriaus pasakymas jam atrodo svarbesnis (kaip teisingai pažymi Butterfieldas ir Ramatas) negu to tipo istorinė analizė, kuri net jo dienomis buvo betampanti visuotinė ir kurios meistras buvo Guicciardinis.

Machiavellis pirmiausia perspėja saugotis tų, kurie nežiūri į žmones tokius, kokie jie yra, o mato juos pro savo vilčių ir norų, meilės ir neapykantos nuspalvintus akinius, per idealizuoto žmogaus, kokį jį nori matyti, o ne koks jis yra, modelį. Garbingi reformatoriai, kad ir kaip gerbtini jų idealai, panašiai kaip gerbiamas Florencijos respublikos vadas Piero Soderinis, kuriam Machiavellis tarnavo, ir daug talentingesnis Savonarola (kurio atžvilgiu jo požiūris smarkiai svyruoja), daugiausia žuvo ir sąlygojo kitų žūtį todėl, kad tą, kas yra, pakeitė tuo, kas turėtų būti.

Jie buvo labai skirtingi žmonės. Savonarola turėjo stiprią valią, o Soderinis, Machiavellio požiūriu, buvo menko proto ir neryžtingas. Tačiau jiems bendra buvo neadekvatus supratimas, kaip panaudoti valdžią. Lemtingu momentu jiems abiem pristigo nuovokos apie politikos *verità effettuale*, kitaip sakant, supratimo, kas veiksminga praktikoje — reali valdžia, didžiuliai batalionai. Machiavellio tekstuose pasikartoja perspėjimai prieš nepatikimus informacijos šaltinius, pavyzdžiui, emigrantų, kurių mintys iškreiptos jų norų ir kurie negali pasiekti objektyvaus požiūrio į faktus, ir kitų, kieno protą (humanistams tai įprastinis dalykas) temdo jų regėjimą iškreipiančios aistros.

Kas tokius valstybės veikėjus vedė ir ves į pražūtį? Dažnai vien tik jų idealai. Kuo blogi idealai? Tuo, kad jie negali būti pasiekti. Kaip tai sužinoti? Tai vienas iš svarbiausių dalykų, leidžiančių Machiavellį laikyti aukščiausios klasės mąstytoju. Machiavellis turi aiškią visuomenės, kurią jis nori matyti realizuotą žemėje, viziją, ar (jeigu tokiam konkrečiam ir praktiškam mąstytojui tai skambėtų pernelyg pretenzingai) viziją visuomenės, kurią jis nori išvysti realizuotą savo šalyje galbūt net savo gyvenimo metais, bent jau netolimoje ateityje. Jis žino, kad tokia tvarka gali būti sukurta, nes ji, ar kažkas gana artima jai, buvo realizuota praeityje, Italijoje ar kitose šalyse — pavyzdžiui, Šveicarijos ar Vokietijos miestuose arba didžiosiose jo laikų centralizuotose valstybėse. Tokią tvarką jis ne tik nori sukurti ar atkurti Italijoje, bet ir regi joje tinkamiausias sąlygas, kokias tik, kaip moko istorija ir stebėjimas, gali pasiekti žmonės.

Stebėjimo duomenys daugiausia paimti iš tuometinės Italijos; kai dėl istorijos, tai ji jam yra tai, kas buvo užrašyta didžiųjų istorikų, labiausiai jį žavinčių rašytojų — romėnų, graikų, Senojo Testamento autorių. Kur žmonės buvo išsitiesę visu ūgiu? Periklio Atėnuose ir didžiuoju žmonijos

istorijos laikotarpiu — Romos respublikoje prieš jos nuosmukį, kai Roma valdė pasaulį. Tačiau jis taip pat palankiai vertina „gerųjų" imperatorių — nuo Nervos iki Marko Aurelijaus — viešpatavimą. Jis nejaučia reikalo įrodinėti, jog tai buvęs aukso amžius žmonijos gyvenime; tai, jo įsitikinimu, turi būti savaime aiškus dalykas kiekvienam, kuris mąsto apie šias epochas ir jas lygina su blogais laikotarpiais — paskutiniaisiais Romos respublikos metais, po jų sekusiu žlugimu, barbarų įsiveržimu, Viduramžių tamsumu (nors lygiai šitaip jis ir nemąstė), Italijos padalijimais, jos silpnumu, skurdu, kančiomis, jo dienų Italijos susiskaldžiusių kunigaikštysčių bejėgiškumu prieš triuškinančias didžiųjų, gerai organizuotų šiaurės ir vakarų valstybių armijas.

Jis nesivargina smulkiai šito įrodinėti: jam (kaip ir daugumai jo meto žmonių) atrodo visiškai aišku, kad tiek materialiai, tiek moraliai Italija žengia blogu keliu. Jam nereikėjo aiškinti, ką jis laikąs blogiu, ištvirkimu, silpnumu, žmogaus nevertu gyvenimu. Gera yra ta visuomenė, kuri džiaugiasi stabilumu, vidine harmonija, saugumu, teisingumu, galybės ar didingumo jausmu, visuomenė, panaši į Atėnus jų geriausiomis dienomis, į Spartą, Dovydo ir Saliamono karalystę, į Veneciją savo laiku ir pirmiausia į Romos respubliką. „Tikrai nuostabu matyti, kokią didybę per šimtą metų pasiekė Atėnai, nusikratę Peisistrato tironijos. Bet nuostabiausia matyti, kokią didybę pasiekė Roma, nusikračiusi savo karalių."[69]

Priežastis ta, jog tose visuomenėse buvo žmonių, žinojusių, kaip miestus padaryti didžius. Kaip jie tai darė? Ugdydami tam tikrus žmonių sugebėjimus — vidinę moralinę jėgą, didžiadvasiškumą, stiprybę, vitališkumą, kilnumą, ištikimybę ir pirmiausia visuomeninę dvasią, pilietinę sąmonę, atsidavimą *patria* ir jos saugumui, galiai, šlovei, jos plėtimuisi. Antikos žmonės šias savybes vystė visomis įmanomomis priemonėmis, tarp kurių buvo žmonių jaus-

mus jaudinę ir karinę narsą žadinę akinantys reginiai bei kruvini aukojimai ir ypač pagoniškąsias dorybes skatinusi įstatymdavystė bei švietimas. Galia, didingumas, išdidumas, griežtumas, šlovės siekimas, jėga, disciplina, *antiqua virtus* — yra tai, kas valstybes padaro didžias. Agesilajas ir Timoleontas, Brutas ir Scipionas — tai Machiavellio herojai; ne Peisistratas ar Julijus Cezaris, kurie, eksploatuodami žmogiškąsias silpnybes, sunaikino respublikinę santvarką ir sugriovė jos dvasią. Nors nebūtina apsiriboti graikais bei romėnais; Mozė ir Kyras tiek pat verti pagarbos, kiek ir Tesėjas bei Romulas; tai griežti, sumanūs ir nepaperkami žmonės, padėję pagrindus tautoms ir prideramai jų garbinami.

Kas kartą buvo padaryta, gali būti pakartota. Machiavellis netiki, kad istorinis procesas negrįžtamas ir kiekviena jo fazė unikali. Tik tuomet, kai šiam tikslui bus sutelkti energingi, talentingi ir pakankamai realistiški žmonės, galės būti atgaivinta Antikos didybė. Tam, kad išsigimstantys gyventojai būtų išgydyti nuo savo ligų, šie naujų valstybių ar bažnyčių įkūrėjai galėjo būti priversti griebtis negailestingų priemonių, prievartos ar apgavystės, klastos, žiaurumo, išdavystės, galėjo pralieti nekaltą kraują — imtis chirurginių priemonių, kurios reikalingos suirusio kūno sveikatai atstatyti. Šios savybės iš tikrųjų gali būti reikalingos net po to, kai visuomenės sveikata atstatyta, nes žmonės silpni, kvaili, nuolat linkę nukrypti nuo moralinio etalono, kuris vienintelis juos ir gali išlaikyti reikiamoje aukštumoje. Vadinasi, kad neprarastų reikiamos būklės, jie turi būti palaikomi priemonių, kurios neabejotinai nusižengs paplitusiai moralei. Tačiau jeigu jos nusižengia šitai moralei, kuria prasme jos gali būti pateisintos? Tai, man atrodo, pagrindinis visos Machiavellio koncepcijos klausimas. Tam tikra prasme jos gali būti pateisintos, tam tikra — ne; šios prasmės turi būti atskirtos daug aiškiau, negu jis tai laiko būtina, nes Machia-

vellis nebuvo filosofas ir nebuvo nusiteikęs analizuoti savo idėjų reikšmę ar net ją įvardyti.

Pabandykime tai paaiškinti. Paprastai teigiama, ypač tų, kurie seka Croce, kad Machiavellis politiką atskyrė nuo moralės: kaip politiškai būtinus jis siūlė kelius, kuriuos moraliai smerkia viešoji nuomonė, t. y., ragino nors ir per kraują siekti valstybės naudos. Paliekant nuošalyje klausimą, kokia buvo jo valstybės koncepcija ir ar jis iš tikrųjų tokią turėjo[70], man atrodo, jog tai klaidinga antitezė. Tie tikslai, kuriuos Machiavellis kelia, jam yra tikslai, kuriems, jo nuomone, savo gyvenimą paskirs išmintingi, tikrovę suprantantys žmonės. Šia prasme jie yra galutiniai tikslai (nesvarbu, ar būtų judėjų-krikščionių tradicijos, ar ne), kitaip sakant, jie yra tai, kas paprastai laikoma moraline vertybe.

Machiavellis neatskiria specifiškai moralinių nuo specifiškai politinių vertybių[71]; jis neišvaduoja politikos nuo etikos ar religijos (būtent tai Croce ir daugybė kitų komentatorių laiko jo didžiausiu laimėjimu); tai, ką jis teigia, yra giliau siekiantis dalykas — dviejų nesuderinamų gyvenimo idealų, vadinasi, ir dviejų moralių, diferencijavimas. Viena — tai pagoniškojo pasaulio moralė: jos vertybės — drąsa, jėga, tvirtybė nelaimėje, patriotiškas žygdarbis, tvarka, disciplina, laimė, stiprybė, teisingumas ir pirmiausia teisingų reikalavimų reiškimas ir žinios bei valdžia, — to reikia šitų vertybių sėkmei užtikrinti; tai moralė, kurią Renesanso skaitytojas matė įkūnytą Periklio Atėnų ideale, kurią Livijus rado senojoje Romos respublikoje — toje, kurios žlugimą ir mirtį savo laiku apraudojo Tacitas ir Juvenalis. Machiavelliui tai atrodo geriausi žmonijos laikai, ir juos, kaip Renesanso humanistas, jis nori atstatyti.

Pirmoje ir svarbiausioje vietoje prieš šį moralinį kosmosą (moralinį arba etinį Croce's požiūriu ne mažiau negu tradicine prasme, t. y. įkūnijantį galutinius, kad ir kaip

suvoktus, žmogaus tikslus) stoja krikščioniška moralė. Krikščionybės idealai — meilė, gailestingumas, pasiaukojimas, Dievo meilė, atlaidumas priešams, panieka šio pasaulio vertybėms, tikėjimas pomirtiniu gyvenimu ir individualiu sielos išganymu kaip neprilygstama vertybe, kuri iš tikrųjų aukštesnė, nė nepalyginama su kokiu nors socialiniu, politiniu ar kitu žemiškuoju tikslu, su kokiais nors ekonominiais, kariniais ar estetiniais sumetimais. Tokiais idealais tikintys ir juos praktikuojantys žmonės, daro išvadą Machiavellis, iš principo negali sukurti patenkinamos žmonių bendruomenės, tokios kaip jo romėniškoji. Tai nėra tik klausimas apie idealo nepasiekiamumą dėl žmogaus netobulumo, prigimtinės nuodėmės, nelaimės, nežinojimo ar materialinių priemonių nepakankamumo. Kitaip tariant, tai nėra paprastas žmonių nesugebėjimas pakilti į pakankamai aukštą krikščioniškos moralės lygį (o tai tikrai gali būti neišvengiama nuodėmingų žmonių dalia žemėje), dėl ko praktiškai neįmanoma įkurti krikščionišką valstybę ar net siekti šito. Visai priešingai: Machiavellis įsitikinęs, jog tai, kas paprastai laikoma pagrindinėmis krikščioniškosiomis dorybėmis (kad ir kokia būtų jų vidinė vertė), yra neįveikiamos kliūtys, trukdančios kurti tą visuomenę, kurią jis nori matyti; be to, tai kliūtys kurti visuomenę, kurios, jo nuomone, natūraliai nori visi normalūs žmonės, t. y. bendruomenę, tenkinančią tam tikrus pastovius žmonių troškimus ir interesus.

Jeigu žmonės būtų kitokie, negu jie yra, tai galbūt jie galėtų sukurti idealią krikščioniškąją visuomenę. Tačiau Machiavelliui aišku, kad žmonės tokiu atveju pernelyg smarkiai turėtų skirtis nuo visada buvusių žmonių; ir, žinoma, tuščias dalykas kurti ir aptarinėti perspektyvas būtybių, kurių žemėje niekada negali būti; tokia kalba beprasmiška ir tik sukelia svajones bei fatališkas iliuzijas. Tai, kas turi būti daroma, dera apibrėžti to, kas įvykdoma, o ne to, kas

įsivaizduojama, požiūriu; valstybės valdymo menui rūpi veikla žmogaus galimybių ribose; žmones galima pakeisti, bet ne iki fantastiško laipsnio. Nepraktiškas, neatsakingas ir į pražūtį vedantis dalykas — gynimas idealių, tik angelams tinkančių priemonių, o tuo, jo nuomone, pernelyg dažnai užsiimdavo ankstesnieji politiniai rašytojai.

Svarbu suprasti, jog Machiavellis nenori neigti, kad tai, ką krikščionys vadina gėriu, iš tikrųjų nėra gėris, o tai, ką jie vadina dorybe ir blogiu, iš tikrųjų nėra dorybė ir blogis. Skirtingai negu Hobbesas ar Spinoza (arba XVIII a. *philosophes* ar netgi pirmieji stoikai), kurie taip bando apibrėžti moralines sąvokas, kad jos derintųsi su tam tikra bendruomene, kurią, jų požiūriu, privalo norėti sukurti protingi žmonės (jeigu jie nuoseklūs), negalima pasakyti, kad Machiavellis nepaiso įprastinių sąvokų — tradicinio, pripažinto moralinio žmonijos žodyno. Jis nesako (kaip įvairūs radikalūs filosofai reformatoriai), jog nuolankumas, tikėjimas į Dievą, šventumas, krikščioniška meilė, nesvyruojantis teisingumas, užuojauta — tai blogos ar nesvarbios savybės; arba jog žiaurumas, išdavystė, jėgos politika, nekaltų žmonių aukojimas socialiniams poreikiams ir pan. yra geri dalykai.

Tačiau jeigu mes norime vadovautis istorijos ir išmintingų valstybės veikėjų praktikos, ypač Antikos laikais, patvirtinta išmintimi (*verità effettuale*), tai paaiškėja, kad faktiškai neįmanoma suderinti krikščioniškųjų dorybių, pavyzdžiui, nuolankumo ar dvasinio išganymo siekimo, su priimtina, stabilia, energinga, stipria visuomene šioje žemėje. Todėl žmogus turi rinktis. Krikščioniškojo gyvenimo pasirinkimas reiškia savęs pasmerkimą politinei impotencijai: galingų, ambicingų, gudrių, neskrupulingų žmonių niekinimui ir žlugdymui; jeigu norima sukurti šlovingą visuomenę kaip Atėnai ar Roma pakilimo laikotarpiais, tai reikia atmesti krikščioniškąjį auklėjimą ir jį pakeisti labiau tam tikslui tinkamu.

Machiavellis nėra filosofas ir neužsiima abstrakcijomis, tačiau jo pagrindinė tezė turi didžiausios reikšmės politinei teorijai: žmonės nenori pripažinti fakto, jog šitie du tikslai, kuriais žmonės gali įtikėti (ir kurie, galime pridurti, juos iškelia iki didžiausių aukštumų), vienas su kitu nesuderinami. Kadangi žmonės negali savęs įtikinti ryžtingai eiti kuriuo nors iš šitų kelių, kad ir kur jis vestų („žmonės paprastai pasirenka vidurio kelią, kuris yra žalingiausias, nes jie neįstengia būti nei visai geri, nei visai blogi")[72], tai, jo požiūriu, paprastai atsitinka taip, kad jie bando daryti kompromisus, svyruoja, mėgina atsisėsti ant dviejų kėdžių ir užbaigia silpnumu bei nesėkme.

Machiavellis pasmerkia viską, kas veda į politinį neefektyvumą. Garsiojoje *Samprotavimų* vietoje jis sako, kad krikščioniškas tikėjimas žmones padarė „silpnus", jie tapo lengvu „niekšų" grobiu, nes jiems „labiau rūpi iškęsti visas skriaudas, negu už jas atkeršyti"[73]. Bendras krikščioniškojo mokymo tikslas — sunaikinti pilietinę žmonių dvasią, išmokyti juos nesiskundžiant kęsti pažeminimus, kad šitaip griovėjai ir despotai susidurtų su kuo mažesniu pasipriešinimu. Todėl krikščionybė šiuo atžvilgiu nepalankiai lyginama su romėnų religija, kuri žmones daro stipresnius ir daug „žiauresnius".

Šį krikščionybės vertinimą Machiavellis modifikuoja bent dviejose *Samprotavimų* vietose. Pirmojoje jis pastebi, jog šį apgailėtiną poveikį krikščionybė turėjusi tik todėl, kad buvusi neteisingai suprasta *ozio* — kvietizmo ar ištižimo — dvasia, nes krikščionybėje tikrai nėra nieko, kas draudžia „išaukštinti ir ginti tėvynę"[74]. Kitur jis pareiškia, kad „jei krikščioniškų respublikų valdovai būtų išlaikę religiją tokią, kokią sukūrė jos kūrėjas, tai krikščioniškos valstybės ir respublikos būtų vieningesnės ir laimingesnės negu dabar"[75], tačiau dekadentiška Romos bažnyčios krikščionybė turėjo priešingą poveikį — pontifikatas visiškai sunaikino Italijos „dievobaimingumą ir religingumą" bei jos vienybę.

Net jeigu šitie pasažai suprantami pažodžiui ir į juos nežiūrima kaip į tuščią reveransą, skirtą išvengti klerikalinės cenzūros ar persekiojimo, jie tvirtina, kad jei bažnyčia būtų veikusi patriotiškai bei būtų buvusi karingesnė (turėjusi romėnų *antiqua virtus* dvasios) ir žmones būtų padariusi drąsius, nepermaldaujamus, pamaldžius ir visuomeniškai nusiteikusius, tai jos sukurti socialiniai rezultatai būtų žymiai geresni. Tai, ką ji daro, viena vertus, veda į sugedimą ir politinį susiskaldymą (pontifikato kaltė), o kita vertus, — į anapusinio pasaulio nuostatą bei nuolankų kančių kentėjimą žemėje vardan amžino gyvenimo po mirties. Būtent pastarasis polinkis tirpdo socialinį audinį ir padeda skriaudikams bei engėjams.

Savo politiniam puolimui prieš bažnyčią (jame tuo metu dalyvavo taip pat Guicciardinis ir kiti) Machiavellis galėtų rasti entuziastingų sąjungininkų Reformacijoje (kiek man žinoma, nėra liudijimų, kad jo ausis kada nors būtų pasiekusios žinios iš „vienuolių ginčų"). Jo reikalavimas, kad krikščionybė grynos sąžinės ir tikėjimo dangumi nelaimintų labiau už žemišką sėkmę, o už nuolankumą ir rezignaciją labiau vertintų didybės meilę ir savęs teigimą turbūt buvo mažiau kam priimtinas. Pagonių religijos apogėjuje Machiavellis neranda nieko kritikuotino; jis reikalauja panašios religijos — nebūtinai visiškai nekrikščioniškos, bet pakankamai raumeningos praktiniams tikslams ir ne mažiau veiksmingos. Iš to, rodos, protinga daryti išvadą (kaip mums sako Fichte [76] ir Prezzolinis[77]), kad jis greičiau yra negailestingas išties krikščioniškų institucijų kritikas, o ne šalininkas. Šiuo atžvilgiu juo seka visi tie vėlesnieji mąstytojai, kurie pripažįsta jo žmogaus ir žmogaus natūraliųjų poreikių koncepciją (XVIII a. materialistai, Nietzsche, socialiniai darvinistai), arba pripažįsta jo pilietinius idealus (panašiai kaip Rousseau ir kai kurie XIX a. pozityvistai).

Svarbu pažymėti, kad Machiavellis formaliai nesmerkia

krikščioniškos moralės ar aprobuotų savo visuomenės vertybių. Skirtingai negu sistemiški moralistai, tokie kaip Hobbesas ar Spinoza, jis nesistengia naujai apibrėžti terminus, kad juos suderintų su egoistišku racionalizmu, ir nesistengia tokias dorybes, kaip, tarkime, užuojauta, kuklumas, pasiaukojimas, paklusnumas, parodyti kaip trūkumus ar ydas. Jis nieko neperstatinėja: tie dalykai, kuriuos žmonės vadina gerais, iš tikrųjų yra geri. Tokie žodžiai kaip *buono*, *cattivo*, *onesto*, *inumano* ir kt. jo vartojami taip, kaip įprastinėje jo laikų kalboje, — o tiesą sakant, kaip ir mūsų. Jis tik teigia, kad šitų dorybių naudojimas neleidžia sukurti tokios visuomenės, kuri, apmąstoma istorijos puslapiuose ar piešiama politinės vaizduotės, mums (kiekvienam žmogui) tikrai pažadins stiprų troškimą.

Vienas svarbiausių teiginių randamas dešimtajame pirmosios *Samprotavimų* knygos skyriuje: Machiavellis atskiria gerus ir blogus Romos imperatorius, išdėstydamas juos pagal Tacitą arba Dioną, ir priduria: „jeigu jį [valdovą] pagimdė žmogus, jis pasibaisės ir neims pavyzdžio iš blogųjų laikų, o užsidegs begaliniu noru [*immenso desiderio*] sekti geraisiais" — „geraisiais" akivaizdžiai tam tikra nekrikščioniška prasme. Whitfieldas mano, kad Machiavellis nėra pesimistas ar cinikas. Cinikas — gal per tiesiai pasakyta: kartais nelengva nubrėžti ribą tarp cinizmo (ir tarp pesimizmo) bei nepajudinamo realizmo. Bet Machiavellis nėra kupinas vilčių įprastine to žodžio prasme. Kaip ir kiekvienas mąstytojas humanistas nuo jo laikų iki mūsų dienų, jis tiki, kad pažinta tiesa — tikroji tiesa, o ne lėkštos moralistų pasakos — padėtų žmonėms suprasti save ir žengti toliau.

Jis taip pat įsitikinęs, jog tos savybės, kurių žmonėms reikia tam, kad galėtų atgaivinti šituos *buoni tempi*, yra nesuderinamos su tomis, kurias jiems primeta krikščioniškas auklėjimas. Machiavellis nenori koreguoti krikščioniš-

kos gero žmogaus koncepcijos. Jis nesako, kad šventieji nėra šventieji ar kad kilnus elgesys nėra kilnus elgesys, arba kad juo neverta žavėtis; jis tik sako, kad šis gerumo tipas (bent jau jo tradiciškai pripažintomis formomis) negali sukurti ar pagrįsti stiprios, saugios ir energingos visuomenės, kad jis jai netgi pražūtingas. Machiavellis nurodo, kad tokių idealų siekiantys žmonės mūsų pasaulyje pasmerkti pralaimėti, o kitus žmones jie tegali nuvesti į pražūtį, nes jų pasaulėžiūra neparemta bent jau *verità effettuale* — patyrimu ir sėkme pagrįsta tiesa — kuri, kad ir kokia žiauri, visada galiausiai esti mažiau destruktyvi negu kitos, kad ir kokios kilnios, tiesos.

Jeigu tie du aukščiau paminėti[78] teiginiai suvokiami pažodžiui, tai krikščionybė, bent jau teoriškai, galėjo įgyti formą, neprieštaraujančią jo aukštinamoms savybėms; bet jis (ir tai nenuostabu) šitos minties neplėtoja. Istorija susiklostė kitaip. Tokios krikščioniškos valstybės idėja — jeigu Machiavellis apie ją rimtai galvojo — jam turėjo atrodyti kaip utopija, kaip pasaulis, kuriame visi ar beveik visi žmonės geri. Krikščioniški principai susilpnino žmonių pilietines dorybes. Svarstymai apie formą, kurią krikščionybė būtų galėjusi ar vis dar galėtų, mažai įtikimomis aplinkybėmis, įgyti, jam tik tuščias (ir pavojingas) žaidimas.

Krikščionys, kiek jis juos pažinojo iš istorijos ir iš savo patirties, t. y. tie, kurie gyvenime iš tikrųjų laikosi krikščioniškų pamokymų, yra geri žmonės, tačiau jei jie, vadovaudamiesi tokiais principais, valdo valstybes, tai jas atveda į pražūtį. Panašiai kaip kunigaikštis Myškinas Dostojevskio *Idiote*, kaip gero linkintys *Gonfalonieri* iš Florencijos respublikos, panašiai kaip Savonarola, — jie visi pasmerkti būti sumušti realistų (Medicių, popiežiaus ar Ispanijos karaliaus Ferdinando), suprantančių, kaip sukurti patvarias institucijas, statančių jas, jeigu reikia, ant nekaltų aukų kaulų. Dar kartą norėčiau pabrėžti, kad Machiavellis atvirai ne-

smerkia krikščioniškos moralės: jis tik nurodo, kad ji, bent kai jos laikosi valdovai (bei tam tikru laipsniu pavaldiniai), nesuderinama su tais socialiniais tikslais, kurių siekimą jis laiko žmonėms natūraliu ir išmintingu dalyku. Galima gelbėti savo sielą arba įkurti, išlaikyti ar valdyti didžiulę ir garbingą valstybę; tačiau ne visada abu dalykai galimi iškart.

Tai plačiai ir iškalbingai išplėtotas Aristotelio *Politikos obiter dictum*, jog geras žmogus nėra tapatus geram piliečiui (net jei Aristotelis nemąstė dvasinio išganymo sąvokomis). Machiavellis nė vieno iš gyvenimo būdų nelaiko aukštesniu už kitą. Kai jis sako, „jog neapykantą gali sukelti tiek geri, tiek blogi darbai"[79], „gerais darbais" jis laiko tą patį, ką ir kiekvienas kitas krikščioniškomis vertybėmis gyvenimui išugdytas žmogus. Kita vertus, kai jis sako, jog nuoširdumas, dorumas „girtini"[80], net jei jie pralaimi, jis turi galvoje „girtini" todėl, kad teisinga juos girti, nes savaime aišku, jog tai, kas gera, išties *yra* gera (įprastine prasme). Kai jis giria Scipiono, Kyro ar Timoleonto „santūrumą, meilumą, žmoniškumą ir dorumą"[81] ar net popiežiaus Leono X iš Medicių „gerumą", jis (nuoširdžiai ar ne) kalba Ciceronui ir Dantei, Erazmui ir mums įprastų vertybių terminais. Garsiajame penkioliktajame *Valdovo* skyriuje jis sako, kad dosnumas, gailestingumas, kilnumas, žmoniškumas, atvirumas, dorumas, pamaldumas ir pan. iš tikrųjų yra dorybės, ir pagal tas dorybes nugyventas gyvenimas būtų sėkmingas, jei visi žmonės būtų geri. Tačiau jie tokie nėra; ir tuščia tikėtis, kad jie tokie taps. Žmones turime priimti tokius, kokie jie yra, ir įmanomais, o ne neįmanomais būdais siekti juos pagerinti.

Žmonių geradarius — fundatorius, pedagogus, įstatymų leidėjus, valdovus — tai gali įtraukti į baisius žiaurumus. „Žinau: kiekvienas pripažins, kad geriausia būtų, jei valdovas turėtų geriausias iš čia minėtų savybių; bet kadangi

žmogus iš prigimties negali būti apdovanotas vien dorybėmis ir vien dorai elgtis"[82], tai jis karts nuo karto, kad pasiektų savo tikslus, turi elgtis visiškai skirtingai. Mozė ir Tesėjas, Romulas ir Kyras — visi jie žudė; tai, ką jie sukūrė — išliko ir buvo didinga; „žmogus... trokšdamas kas žingsnis daryti gera, prapultų tarp žmonių, nepripažįstančių gero. Užtat valdovas... turi kartais būti ir blogas, ir naudotis blogiu ir gėriu — nelygu koks reikalas"[83]. „Jei visi žmonės būtų garbingi, ši taisyklė netiktų, bet... jie blogi."[84] Jėgą ir klastą reikia sutikti jėga ir klasta.

Šitos liūto ir lapės savybės nėra moraliai pasigėrėtinos, tačiau jei vien tik šių savybių kombinacija išgelbės miestą nuo sunaikinimo, tai jos yra tos savybės, kurias turi naudoti valdovai. Šitomis savybėmis jie turi naudotis ne šiaip savo interesais, kad taptų vadais (autoriaus nedomina, ar žmonės tampa vadais, ar ne), bet todėl, kad žmonių visuomenėms iš tikrųjų reikia vadovauti, ir vien tik veiksmingos valdžios, stabilumo, *virtù*, didybės siekimo dėka jos gali tapti tuo, kuo turėtų būti. Tai pasiekiama, kai žmonės vadovaujami Scipiono ir Timoleonto arba blogais laikais daug žiauresnio charakterio žmonių. Hanibalas buvo žiaurus, ir žiaurumas nėra girtina savybė, tačiau jei stipri visuomenė gali būti sukurta tik užkariavimu ir jei tam būtinas žiaurumas, jo neturi būti vengiama.

Machiavellis nėra sadistiškas; jis nepiktdžiugiauja dėl poreikio naudoti žiaurumą ar apgavystę tam, kad būtų sukurta ar išlaikyta tam tikros rūšies visuomenė, kuria jis žavisi ir kurią siūlo. Jo žiauriausi pavyzdžiai ir pamokymai tinka tik situacijoms, kai gyventojai visiškai sugedę ir reikalauja stiprių priemonių sveikatai atstatyti, t. y. kai naujas valdovas paima valdžią ar kai tenka įvykdyti revoliuciją prieš blogą valdovą. Ten, kur visuomenė palyginti tvirta ar kur valdžia yra tradicinė, paveldima ir visuomenės nuomonės remiama, ten visiškai netiktų vartoti smurtą dėl smurto,

nes jo rezultatai būtų destruktyvūs socialinei tvarkai, o tuo tarpu valdžios tikslas sukurti tvarką, harmoniją, neįveikiamumą. Jeigu esate liūtas ir lapė, tai galite sau leisti dorybes — santūrumą, meilumą, gailestingumą, žmoniškumą, dosnumą, kilnumą — kaip Agesilajas, Timoleontas, Kamilas, Scipionas ir Markas. Tačiau jei aplinkybės nepalankios, jei susivokiate esąs supamas išdavystės, tai ar nelieka lenktyniauti su Pilypu, Hanibalu ir Severu?

Tikras valdžios geismas yra destruktyvus: Peisistratas, Dionisijas, Cezaris buvo tironai ir pridarė daug žalos. Sirakūzų tironas Agatoklis, valdžią pasiekęs žudydamas bendrapiliečius, apgaudinėdamas draugus, žmogus be „ištikimybės, gailesčio ir religijos"[85], nuėjo per toli ir todėl šlovės nepelnė; „laukinis jo žiaurumas, nežmoniškumas ir daugybė jo padarytų piktadarybių"[86] vedė į sėkmę, bet kadangi šitam nereikėjo tiek daug blogio, jis buvo išmestas iš panteono; tokio pat likimo sulaukė ir žiaurus Oliverotto da Fermo, jo modernus antrininkas, kurį užmušė Cesare Borgia. Tačiau šių savybių neturėjimas garantuoja nesėkmę; tai neįmanomomis daro tas vienintelės sąlygas, kuriomis, kaip Machiavellis buvo įsitikinęs, sėkmingai galėtų vystytis normalūs žmonės. Šventiesiems tų sąlygų nereiktų; atsiskyrėliai savo dorybes gali praktikuoti dykumoje; kankiniai atpildo susilauks vėliau; tačiau Machiavellis aiškiai nesidomi šitokiais gyvenimo būdais, jų nesvarsto. Jis — apie valdžią rašantis rašytojas; jis domisi visuomeniniais reikalais: saugumu, nepriklausomybe, sėkme, šlove, neįveikiamumu, galia, laime šioje žemėje, o ne danguje; tiek pat dabar ir ateityje, kiek ir praeityje; realiame, o ne įsivaizduojamame pasaulyje. Ir todėl, rimtai pažiūrėjus, turint omeny pastovų žmogaus ribotumą, krikščioniškos bažnyčios skelbiamos normos tam netiks.

Machiavellis, dažnai sakoma, nesirūpino morale. Moderniaisiais laikais labiausiai paplitusi Benedetto Croce's inter-

pretacija, kuria tam tikru mastu sekė Chabodas, Russo ir kiti. Pagal ją, Cochrane'o žodžiais tariant[87], Machiavellis „neneigė krikščioniškosios moralės pagrįstumo ir nesidėjo manąs, kad nusikaltimas, kurio reikalauja politinė būtinybė, yra bent kiek mažesnis nusikaltimas. Veikiau jam atrodo... kad ši moralė tiesiog negalioja politiniuose reikaluose ir kad politika, jeigu ji būtų grindžiama prielaida, jog ta moralė galioja, pasibaigtų nelaimingai. Tad jo faktinis, objektyvus tuometinės politinės praktikos pavaizdavimas yra ne cinizmo ar nešališkumo, o sielvarto ženklas".

Šioje nuomonėje, man atrodo, glūdi du pagrindiniai neteisingi aiškinimai. Pirmasis jų — tai, jog čia susiduria „ši [t. y. krikščioniškoji] moralė" ir „politinis būtinumas". Išvada: negalime suderinti moralės srities, t. y. galutinių vertybių, siekiamų dėl jų pačių, vertybių, kurias pripažindami mes tik ir galime kalbėti apie „nusikaltimus" arba ką nors morališkai pateisinti ar smerkti, ir, kita vertus, politikos srities, — t. y. meno priemones pritaikyti tikslams, — techninių įgūdžių srities, to, ką Kantas vadino „hipotetiniais imperatyvais", išreiškiamais formule „Jei norite pasiekti *x*, tai darykite *y* (pvz. išduokite draugą, užmuškite nekaltą žmogų)", ir nebūtina klausti, ar pats *x* yra siektinas, ar ne. Tokia politikos ir etikos atskyrimo, kurį Machiavelliui priskiria Croce ir daugelis kitų, esmė. Tačiau man atrodo, kad ši nuomonė klaidinga.

Jeigu, tarkime, etika būtų apribota stoikų, krikščioniškąja, kantiškąja etika ar net kai kuriais utilitarinės etikos tipais, pagal kuriuos vertybės šaltinis ir kriterijus yra Dievo žodis, amžinasis protas, tam tikras vidinis jausmas, gėris ir blogis, tiesa ir klaida, balsai, kurie tiesiogiai, su absoliučiu dalyko žinojimu kalba individualiai sąmonei, tai ši interpretacija galėtų būti ginama. Bet egzistuoja ir tokia pat nuo seno gerbiama graikų polio etika, kurią aiškiausiai išdėstė Aristotelis. Kadangi žmonės gamtos sukurti gyventi visuo-

menėse, tai jų visuomeniniai tikslai yra galutinės vertybės, iš kurių išvedamos likusios ar su kuriomis tapatinami jų kaip individų tikslai. Politika, t. y. gyvenimo polyje menas, nėra toji veikla, be kurios gali išsiversti tie, kurie pirmenybę teikia privačiam gyvenimui: ji nepanaši į kelionę jūra ar skulptūrą, kurių nenorintys gali nesiimti. Politinis elgesys esmingas tam tikros civilizacijos pakopos žmogui, ir tai, ko ji reikalauja, esminga sėkmingai nugyventam žmogaus gyvenimui.

Šitaip suvokta etika — elgesio normos arba idealas, kurio turi siekti individas — pažinta gali būti tik suprantant polio tikslą ir charakterį; dar mažiau ji nuo to tegali būti atskirta, netgi mintyse. Tai ikikrikščioniškosios moralės rūšis, kurią Machiavellis priima kaip savaime suprantamą dalyką. „Gerai žinoma, — sako Benedetto Croce[88], — jog Machiavellis atrado, kad politika yra būtina ir autonomiška, kad ji yra už gėrio ir blogio ribų, kad ji turi savo dėsnius, kuriems priešintis — tuščias darbas ir kurie negali būti išvaryti švęstu vandeniu ar ištremti iš pasaulio." Už gėrio ir blogio ribų nearistoteliškąja, religine ar liberaliąja-kantiškąja prasme; bet ne už gėrio ir blogio ribų supratimu tų visuomenių (senųjų ar šiuolaikinių), kurių šventosios vertybės ištisai yra socialinės. Kolonizavimo ir masinių žmogžudysčių menas (tarkime) galbūt taip pat turi savo „dėsnius, kuriems priešintis atrodo tuščias darbas" tiems, kas nori tai sėkmingai praktikuoti. Tačiau jeigu šitie dėsniai susiduria su moralės dėsniais, tai galimas dalykas, jog iš tikrųjų privalu tokią veiklą atmesti.

Bet jei Aristotelis ir Machiavellis teisūs dėl to, kokie žmonės yra (ir kokie turėtų būti, — o Machiavellio idealas nupieštas itin gyvomis spalvomis, ypač *Samprotavimuose*), tai politinė veikla yra būdinga žmogaus prigimčiai, ir nors vienur ar kitur individai gali rinktis joje nedalyvauti, šito negali daryti didžioji žmonijos dauguma, ir jos visuomeni-

nis gyvenimas determinuoja jos narių moralines pareigas. Todėl „politikos dėsnius" priešindamas „gėriui ir blogiui", Machiavellis nepriešina dviejų autonomiškų veiklos sferų — „politinės" ir „moralinės"; savo paties „politinę" etiką jis iškelia kaip priešpriešą kitai koncepcijai, kuri valdo už jo dėmesio esančių asmenų gyvenimą. Jis iš tikrųjų atmeta vieną moralę — krikščioniškąją, — bet ne dėl kažko, kas apskritai negali būti charakterizuojama kaip moralė, o tik kaip įgūdžių žaidimas, — ne dėl veiklos, vadinamos politine, nesusijusios su galutiniais žmogaus tikslais ir todėl išvis ne etinės.

Jis iš tikrųjų atmeta krikščioniškąją etiką, tačiau dėl kitos sistemos, dėl kito moralinio kosmoso — Periklio, Scipiono ar net Cesare's Borgia pasaulio, dėl tikslų, kurie tiek pat galutiniai, kaip ir krikščioniškajame tikėjime, dėl visuomenės, kurioje žmonės kovoja ir pasirengę numirti už tikslus (visuomeninius), siekiamus dėl jų pačių. Jie renkasi ne priemonių sritį (vadinamą politika), kaip kontrastą tikslų sričiai (vadinamai morale), bet renkasi konkuruojančią (romėnų ar klasikinę) moralę, renkasi alternatyvią tikslų sritį. Kitais žodžiais tarus, tai konfliktas tarp dviejų moralių, krikščioniškosios ir pagoniškosios (arba estetinės, kaip kai kas ją vadina), o ne tarp autonomiškų moralės ir politikos sričių.

Tai nėra tik terminologijos klausimas, nebent būtų manoma, kad politika — tai ne (kaip įprasta) priemonės, įgūdžiai, metodai, technika, „*know how*", Croce's *pratica* (nesvarbu, ar ji valdoma savų geležinių taisyklių), bet nepriklausoma savų tikslų, siektinų dėl jų pačių, karalystė, etikos pakaitalas.[89] Kai Machiavellis (laiške Francesco Vettoriui) sakėsi savo gimtąjį miestą mylįs labiau negu savo paties sielą, jis atskleidė savo pagrindinį moralinį įsitikinimą, nors Croce nemano, jog Machiavelliui toks požiūris būdingas.[90]

Antroji aptariamosios nuomonės tezė, kuri man atrodo klaidinga, — tai mintis, kad Machiavellis į savosios visuo-

menės nusikaltimus žiūrėjęs su sielvartu. (Chabodas savo puikioje studijoje, kitaip negu Croce ir kai kurie jo pasekėjai, šito netvirtina.) Iš to būtinai daroma išvada, kad *raison d'état* būtinybę jis pripažįsta nenoromis, nematydamas alternatyvos. Tačiau tam nėra įrodymų: nei jo politiniuose darbuose, nei dramose ar laiškuose nėra jokio kančios pėdsako.

Pagoniškasis pasaulis, kuriam Machiavellis teikia pirmenybę, remiasi pripažinimu, kad sisteminga valdovų klasta ir prievarta reikalinga; ir Machiavellis, atrodo, mano esant visiškai natūralu ir nieko ypatinga, kad šitie ginklai turėtų būti naudojami ten, kur jų reikia. Jo nubrėžta perskyra — tai ne skirtumas tarp valdovų ir pavaldinių. Pavaldiniai ar piliečiai irgi turi būti romėnai: jiems nereikalingas valdovų *virtù*, tačiau jeigu ir jie bus sukčiai, tai Machiavellio maksimos negalios; jie privalo būti neturtingi, sukarinti, sąžiningi ir paklusnūs; jeigu jie gyvena krikščioniškai, tai pernelyg nesiskųsdami pripažins tikrų sukčių ir niekšų valdžią. Iš tokios medžiagos negali būti sukurta jokia tvirta respublika. Nei Tesėjas ir Romulas, nei Mozė ir Kyras nemokė nuolankumo ar požiūrio, kad šis pasaulis jų pavaldiniams tik laikina vieta.

Tačiau giliausiai siekia būtent pirmasis neteisingas aiškinimas, Machiavellį vaizduojantis kaip mažai ar visiškai nesirūpinantį moraliniais klausimais. To tikrai nepatvirtina jo paties žodžiai. Bet kas, kieno mąstymas sukasi aplink tokias pagrindines sąvokas, kaip gėris ir blogis, kas iškraipyta ir gryna, mintyse turi etinę skalę, kurios požiūriu išreiškia moralinį pagyrimą ar priekaištą. Machiavellio vertybės nėra krikščioniškos, bet jos yra moralinės vertybės.

Šiuo lemiamu klausimu, man atrodo, teisinga Hanso Barono pateikta Croce's ir Russo pagrindinės tezės[91] kritika. Prieš nuomonę, kad, Machiavellio požiūriu, politika buvusi

už moralinės kritikos ribų, Baronas cituoja kai kurias itin patriotiškas, respublikoniškas ir libertariškas *Samprotavimų* vietas, kuriose palankiai, palyginti su despotiško valdovo pavaldinių savybėmis, vertinamos moralinės respublikos piliečių savybės. Vargu ar paskutinis *Valdovo* skyrius yra nešališko, moraliai neutralaus stebėtojo ar savyje paskendusio žmogaus, „su sielvartu" žiūrinčio į visuomeninį gyvenimą kaip į moralinių principų kapines, darbas. Machiavellio moralė, panašiai kaip ir Aristotelio ar Cicerono, buvo ne individuali, o socialinė, bet tai vis tiek moralė, o ne su morale nesusijusi sritis už gėrio ir blogio ribų.

Tai, žinoma, nereiškia, kad jis dažnai nesižavėjo politiniais metodais kaip tokiais. Patarimus tiek sąmokslininkams, tiek jų priešams, profesionalų Oliverotto, Sforza ar Baglionio metodų įvertinimą sąlygojo tipiškas humanisto noras pažinti, taikomojo politikos mokslo paieškos, susižavėjimas pažinimu dėl pažinimo, kad ir kokios būtų jo implikacijos. Tačiau niekuomet nenutolsta moralinis — Romos respublikos piliečio — idealas. Politiniai sugebėjimai vertinami vien tik kaip priemonės — pagal jų veiksmingumą mėginant atkurti sąlygas, kuriomis sergantys žmonės atgauna sveikatą ir gali klestėti. Būtent tai Aristotelis būtų pavadinęs žmogui tinkamu moraliniu tikslu.

Vis dėlto mums lieka opi *Valdovo* ir *Samprotavimų* santykio problema. Kad ir kaip jie skirtųsi, juos smelkia ta pati kalbėjimo maniera. Bendra yra svarbiausia ir nuolatinė, tipiška daugeliui rašytojų, save laikančių griežtais realistais, vizija — svajonė apie stiprią, suvienytą, moraliai atsigavusią, didingą ir pergalingą *patria*, kurią gelbsti vieno ar daugelio žmonių *virtù*. Abiejuose darbuose, gal net aiškinant tą patį dalyką, pasitaiko skirtingų politinių vertinimų, skiriasi požiūris į individus ar valstybes, į *fortuna* ir *necessità*, kiek kitaip vertinami metodai, skiriasi optimizmo laipsnis, pagrindinė nuotaika. Tačiau nesikeičia pagrin-

dinės vertybės, galutinis tikslas — palaimingoji Machiavellio vizija.

Jo vizija yra socialinė ir politinė. Todėl neteisingas yra tradicinis požiūris į jį kaip į specialistą, išmanantį, kaip nugalėti kitus, kaip į vulgarų ciniką, sakantį, kad visi sekmadieninės mokyklos pamokymai labai geri, bet jei užsibrėži ką nors pasiekti blogų žmonių pilname pasaulyje, tai ir tu privalai meluoti, žudyti ir taip toliau. Filosofija, kurią reziumuoja pasakymas „ėsk arba būsi suėstas, mušk arba būsi sumuštas" — tam tikros rūšies pasaulietiška išmintis, kurios mokė, tarkime, Mazzeis[92] ar Giovannis Morellis[93], su kuriais buvo lyginamas Machiavellis — nėra jam svarbiausia. Machiavellis specialiai nesidomi ambicingų individų oportunizmu; jo idealas — švytinti Florencijos arba Italijos vizija; šiuo atžvilgiu jis tipiškas karštas Renesanso humanistas, išskyrus tai, kad jo idealas ne meninis ar kultūrinis, o politinis, nebent valstybė — ar atgimusi Italija — būtų laikoma meniniu tikslu, kaip kad jį suprato Burckhardtas. Tai visai kas kita negu paprastas užsispyrimo arba realizmo, taikomo nepriklausomai nuo tikslo, gynimas.

Machiavellio vertybės, norėčiau pakartoti, yra ne instrumentinės, bet moralinės ir galutinės, ir vardan jų jis kviečia didelėms aukoms. Dėl tų vertybių jis atmeta konkuruojančiąją skalę — krikščioniškuosius *ozio* ir nuolankumo principus ne kaip tikrai savaime netobulus, bet kaip nepritaikomus realaus gyvenimo sąlygoms; o realus gyvenimas jam reiškia ne tik (kaip kartais teigiama) jį supantį Italijos gyvenimą — Florencijos, Romos, Venecijos, Milano nusikaltimus, veidmainiavimą, žiaurumus, kvailystes. Ne tai yra tikrovės prabavimo akmuo. Machiavellio tikslas — ne palikti nepakeistą ar atkurti tokį gyvenimą, bet jį pakelti į naują lygį, išgelbėti Italiją nuo skurdo ir vergovės, atstatyti jos sveikatą ir normalią psichinę būklę.

Patria gerovė — moralinis idealas, dėl kurio Machiavel-

16 — 64

liui ne per didelė jokia auka — jam yra aukščiausia iš visų žmogui pasiekiamų socialinės egzistencijos formų; pabrėžiu, *pasiekiamų*; jis nekalba apie pasaulį, kuris pranoksta žmonių galimybes, jei žmonės yra tokie, kokius mes juos pažįstame, t. y. gyvi padarai, sudaryti iš tų emocinių, intelektualinių ir fizinių savybių, kurių pavyzdžius pateikia istorija ir patirtis; jis norėtų tobulesnių, bet ne iš esmės perkeistų žmonių, ne antžmogių; norėtų ne idealių, šioje žemėje nežinomų būtybių pasaulio, — būtybių, kurios, net jei galėtų būti sukurtos, negalėtų būti vadinamos žmonėmis.

Jeigu jūs protestuojate prieš pasiūlytus politinius metodus, nes jie jums atrodo moraliai bjaurūs, jeigu jų nesigriebiate, nes jie, anot Ritterio, *erschreckend*, t. y. pernelyg gąsdinantys, tai Machiavellis neturi jokio atsakymo, jokio argumento. Tai reiškia, kad jums visiškai leista gyventi moraliai gerą gyvenimą, būti privačiu piliečiu (ar vienuoliu), ieškotis savo kampo. Tačiau tokiu atveju jūs neturite imtis atsakomybės už kitų gyvenimą ar tikėtis geros kloties; jūs turite tikėtis būti ignoruojamas ar materialiai sunaikintas.

Kitais žodžiais tariant, jūs galite rinktis gyvenimą ne visuomenėje, tačiau Machiavellis tokiu atveju jums neturi ką pasakyti, nes jis kalba visuomeniškam pasauliui ir jo žmonėms. Aiškiausiai tai išreikšta jo visiems žinomu patarimu nugalėtojui, kuris turi išlaikyti nukariautą provinciją. Machiavellis rekomenduoja griežtą valymą: nauji pareigūnai, nauji titulai, nauji įgaliojimai ir nauji žmonės; nugalėtojas turėtų „turtuolius paversti skurdžiais, o skurdžius turtuoliais, kaip padarė Dovydas, tapęs karaliumi, ‚kuris alkstančius gėrybėmis apdovanoja, turtuolius tuščiomis paleidžia'. Be to, jis turi statyti naujus miestus, griauti senus, kilnoti gyventojus iš vienos vietos į kitą ir apskritai tame krašte viską pakeisti, kad neliktų jokių pareigų, jokios tarnybos, jokios vietos, jokio turto, už kurį jo savininkas

nebūtų jam dėkingas"[94]. Pavyzdį jis turėtų imti iš Pilypo Makedoniečio, kuris „tokiomis priemonėmis pasidarė Graikijos valdovu".

Anot Machiavellio, Pilypo istorikas mums praneša, kad jis kilnojęs žmones iš vienos vietos į kitą taip, kaip „piemenys varinėja savo kaimenes". Be abejo, kaip toliau tęsia Machiavellis,

> Šios priemonės yra labai žiaurios ir absoliučiai netinkamos ne tik krikščionio, bet ir apskritai žmogaus gyvenimui, tad kiekvienas turi jų vengti ir stengtis verčiau gyventi paprastai, negu karaliauti tokios daugybės žmonių pražūčiai. Kas nenori žengti šiuo keliu, tas, norėdamas išlikti, turi griebtis šios blogybės. Tačiau žmonės paprastai pasirenka vidurio kelią, kuris yra žalingiausias, nes jie neįstengia būti nei visai geri, nei visai blogi.[95]

Pakankamai aišku. Egzistuoja du pasauliai: asmeninės moralės ir visuomeninės organizacijos. Yra du etiniai kodeksai, abu galutiniai; ne dvi „autonomiškos" sritys — viena „etikos", o kita „politikos", bet dvi (jam) visa aprėpiančios alternatyvos tarp dviejų susikertančių vertybių sistemų. Jeigu žmogus renkasi pirmąjį kelią, jis turbūt turi atsisakyti bet kokios vilties apie Atėnus ir Romą, didingą ir garbingą visuomenę, kurioje žmonės gali klestėti ir augti stiprūs, išdidūs, išmintingi ir produktyvūs; jie tikrai turi atsisakyti bet kokios pakenčiamo gyvenimo vilties: juk žmonės negali gyventi ne visuomenėje; jie neišliks, vadovaujami žmonių, kurie (kaip Soderinis) paveikti pirmosios, „asmeninės" moralės; jie kaip žmonės nesugebės realizuoti savo minimalių tikslų; jie baigs ne tik politine, bet ir moraline degradacija. Tačiau jei žmogus renkasi antrąjį kelią (kaip padarė patsai Machiavellis), tai tuomet jis turi numalšinti savo asmenines dvejones, jeigu tokių turi, nes neabejotina, jog tie, kurie pernelyg jautrūs pertvarkydami visuomenę ar net siekdami jai pastovios galios bei šlovės, bus pastatyti prie sienos.

Kas nutaria iškepti omletą, tas to negali padaryti nesudaužydamas kiaušinio.

Machiavellis kaltinamas tuo, jog jį pernelyg vilioja kiaušinių daužymo perspektyva — bemaž vien dėl paties daužymo. Tai netiesa. Machiavellis mano, kad šitie žiaurūs metodai būtini kaip priemonės geriems rezultatams pasiekti, geriems ne krikščioniškosios, bet pasaulietiškosios, humanistinės, natūralistinės moralės požiūriu. Tai rodo jo labiausiai šokiruojantys pavyzdžiai. Galbūt garsiausias — apie Giovanpaolo Baglionį, kuris sučiupo Julijų II vieno iš jo žygių metu ir leido jam pabėgti, nors, Machiavellio požiūriu, būtų galėjęs sunaikinti jį ir jo kardinolus ir taip padaryti nusikaltimą, „kurio didybė išvis būtų nustelbusi negarbę ir visokį dėl to galintį kilti pavojų"[96].

Panašiai kaip Frydrichas Didysis (kuris Machiavellį pavadino „žmonijos priešu" ir sekė jo patarimu)[97], Machiavellis iš tikrųjų sako: „*Le vin est tiré: il faut le boire*". Jeigu jau imatės plano pertvarkyti visuomenę, tai jį turite realizuoti bet kuria kaina: neryžtingai tūpčioti, trauktis, pasiduoti skrupulams — reiškia išduoti pasirinktą reikalą. Būti gydytoju — reiškia būti profesionalu, būti pasiruošusiam deginti, prideginti, amputuoti; jeigu būtent to reikalauja liga, sustojimas pusiaukelėje dėl asmeninių dvejonių ar dėl kokios nors su jūsų amatu ir jo technika nesusijusios taisyklės yra sumaišties ir silpnumo ženklas, ir abiejų moralės pasaulių požiūriu rezultatas visada bus prastas. Egzistuoja mažiausiai du pasauliai: kiekvienas jų gali turėti šalininkų ir net be atodairos juos ginančiųjų. Reikia išmokti tarp jų pasirinkti, o pasirinkus nesidairyti atgal.

Egzistuoja ne vienas pasaulis ir ne viena dorybių sistema; jas sumaišyti pražūtinga. Viena didžiausių iliuzijų, kilusi dėl šito dalyko ignoravimo, yra platoniškas-hebraiškas-krikščioniškas požiūris, kad dori valdovai sukuria dorus žmones. Tai, pagal Machiavellį, netiesa. Dosnumas — do-

rybė, bet ne valdovams. Dosnus valdovas pražudys piliečius, juos apdėdamas pernelyg sunkiais mokesčiais, šykštus valdovas (o Machiavellis nesako, kad šykštumas yra gera atskirų žmonių savybė) išsaugos piliečių pinigus ir šitaip prisidės prie visuomeninės gerovės. Geraširdis valdovas — o gerumas juk dorybė — gali pasiduoti intrigantų ir stipresniųjų įtakai ir šitaip sukelti chaosą bei sugedimą.

Tokių maksimų gausiai pažeria ir kiti „veidrodžių valdovams" rašytojai, bet jie nedaro tokių išvadų. Machiavellis visai kitaip negu jie elgiasi su tokiais bendraisiais principais. Jis daug nemoralizuoja, bet iliustruoja konkrečią tezę: žmonių prigimtis diktuoja visuomeninę moralę, besiskiriančią nuo krikščioniškosios ir galinčią sueiti į koliziją su dorybėmis žmonių, kurie skelbiasi tikį ir bandą veikti pagal krikščioniškus priesakus. Ramiu laiku, asmeniniame gyvenime tie priesakai gali nebūti visiškai nerealizuojami. Bet kitomis aplinkybėmis jie veda į pražūtį. Klaidinga yra analogija tarp valstybės ir žmonių bei individo: „valstybė ir liaudis valdomi skirtingu būdu negu individai"[98]; „miesto didybę lemia ne atskirų asmenų gerovė, bet visuotinė gerovė"[99].

Galima su tuo ir nesutikti. Galima įrodinėti, kad valstybės didybė, šlovė ir turtingumas — tušti idealai arba kad jie nepakenčiami, jeigu piliečiai engiami ir traktuojami kaip paprasčiausios priemonės visumos didingumui. Kas nors, panašiai kaip krikščioniškieji mąstytojai, panašiai kaip Constant'as ir liberalai arba kaip Sismondis bei gerovės valstybės teoretikai, pirmenybę gali teikti valstybei, kurios piliečiai yra pasiturintys, net jei valstybės iždas skurdus, kurios valdžia nėra nei centralizuota, nei visagalė, o gal ji išvis nėra suverenas, bet kurios piliečiai plačiai naudojasi individualia laisve; tatai galima iškelti kaip pozityvią priešybę didžiulei autoritarinei valdžios koncentracijai, kurią buvo sukūręs Aleksandras, Frydrichas Didysis, Napoleonas ar didieji XX amžiaus autokratai.

Tokiu atveju tiesiog būtų neigiama Machiavellio tezė, nes jis tokiuose palaiduose politiniuose audiniuose nemato jokios naudos. Jie negali būti ilgalaikiai. Žmonės ilgai negali gyventi tokiomis sąlygomis. Machiavellis įsitikinęs, kad valstybės, praradusios apetitą valdžiai, pasmerktos nuosmukiui ir, galimas dalykas, sunaikinamos galingesnių bei geriau ginkluotų kaimynų; šiai nuomonei antrino tiek Vico, tiek modernieji „realistiški" mąstytojai.

Machiavellį buvo tiesiog apnikusi aiški, stipri, siaura vizija tokios visuomenės, kurioje žmogaus talentai gali būti naudingi galingai ir didingai visumai. Jis pirmenybę teikia respublikiniam valdymui, kuriame nesikerta valdovų ir valdinių interesai. Tačiau (kaip pastebėjo Macaulay) pirmenybę prieš pairusią respubliką jis teikia gerai valdomam principatui. *Valdove* ir *Samprotavimuose* nesiskiria savybės, kuriomis jis žavisi ir kurias laiko būtinomis ilgalaikei visuomenei: tai energija, drąsa, gera fortūna, *antiqua virtus*, *virtù* — stiprybė nelaimėje, charakterio jėga, — kaip jas išgarsino Ksenofontas ar Livijus. Visos jo labiau šokiruojančios maksimos, dėl kurių jis Elžbietos laikais buvo vadinamas „kruvinuoju" Machiavelliu, yra to vienintelio tikslo — jį užvaldžiusios klasikinės, humanistinės ir patriotinės vizijos — realizavimo metodų aprašymai.

Leiskite pacituoti virtinę jo visiems žinomų negerų patarimų valdovams. Priklausomai nuo situacijos, jūs turite naudoti terorą arba gerumą. Griežtumas paprastai daug efektyvesnis, tačiau žmoniškumas tam tikrose situacijose duoda geresnius vaisius. Galite sužadinti baimę, bet ne neapykantą, nes neapykanta jus galų gale sunaikins. Geriausia, kad žmonės skurstų ir gyventų nuolatinėje karo parengtyje, nes tai bus priešnuodis dviem didžiausiems sąmoningo klusnumo priešams — ambicijai ir nuoboduliui, — ir tuomet pavaldiniai visad jaus didžiųjų žmonių, kurie juos valdytų, poreikį (vien XX amžius mums pernelyg akivaizdžiai pa-

tvirtina šią gilią įžvalgą). Visuomenėse pageidautina konkurencija — susiskirstymas į klases, — nes tai reikiamai sužadina energiją ir ambiciją.

Turi būti remiama religija, net jei ji gali būti klaidinga, svarbu, kad ji saugotų socialinį solidarumą ir palaikytų vyriškumą ugdančias dorybes, nes krikščionybei istoriškai to nepasisekė padaryti. Kai suteikiate malones (sako sekdamas Aristoteliu), tai darykite pats; tačiau jeigu turi būti padarytas juodas darbas, leiskite tai atlikti kitiems, nes paskui jie, o ne valdovas bus kaltinami, o tinkamu metu nukirsdindamas jų galvas, valdovas gali įgyti palankumą; nes labiau negu laisvę žmonės mėgsta kerštą ir saugumą. Bet kuriuo atveju darykite tai, ką turite daryti, tačiau žmonėms tai bandykite pateikti kaip ypatingą malonę. Jeigu turite padaryti nusikaltimą, tai iš anksto nesireklamuokite, nes kitaip jūsų priešai jus gali sunaikinti anksčiau negu jūs juos. Jeigu jums tenka imtis drastiškų veiksmų, tai padarykite vienu kirčiu, o ne kankinančiomis pakopomis. Nebūkite apsuptas pernelyg galingų tarnų; pergalingų generolų geriausia atsikratyti, nes kitaip jie gali atsikratyti jūsų.

Jūs galite būti nuožmus ir valdžią naudoti įbauginimui, tačiau privalote nelaužyti savo paties įstatymų, nes tai griauna pasitikėjimą ir ardo socialinį audinį. Žmonės turėtų būti arba glostomi, arba naikinami; nuosaikumas ir neutralumas — visada pražūtingi. Neužtenka puikių planų, reikia ginklų, kitaip Florencija vis dar būtų respublika. Valdovai turi gyventi nuolatiniu karo laukimu. Sėkmę sukuria daugiau atsidavimo negu draugiškas charakteris; atminkite Pertinako, Savonarolos, Soderinio likimą. Severas buvo neskrupulingas ir žiaurus, Ispanijos karalius Ferdinandas yra klastingas ir gudrus: tačiau, praktikuodami liūto ir lapės sugebėjimus, jie išvengė žabangų ir gaišaties. Žmonės jus apgaudinės, kol jų nepriversite būti ištikimais, sukurdamas

tokias aplinkybes, kuriomis meluoti neapsimoka. Ir taip toliau.

Tai tipiški „velnio pagalbininko" pavyzdžiai. Retkarčiais autorių apima abejonės: jis nori sužinoti, ar žmogus, kuris pakankamai didžiadvasis kurti puikią valstybę (pagal romėnų standartus), bus pakankamai tvirtas, kad panaudotų smurtą ir nurodytas negeras priemones; ir atvirkščiai, ar pakankamai žiaurus ir brutalus žmogus bus pakankamai nesavanaudiškas, kad siektų visuomeninio gėrio, kuris vienintelis pateisina blogas priemones. Tačiau Mozė ir Tesėjas, Romulas ir Kyras suderino šias savybes.[100] Išvada optimistinė: ir vėl gali būti tai, kas buvo.

Visos šios maksimos turi vieną bendrą savybę: jos numatytos tam, kad būtų sukurta, atgaivinta, išlaikyta tvarka, patenkinanti tai, ką autorius supranta kaip pastoviausią žmonių interesą. Gal Machiavellio vertybės klaidingos, pavojingos, atstumiančios, bet jis laikosi jų visiškai rimtai. Jis nėra ciniškas. Tikslas visada yra tas pats: valstybė, suprasta pagal analogiją su Periklio Atėnais, Sparta ir, pirmų pirmiausia, Romos respublika. Toks natūraliai žmonių siekiamas tikslas „pateisina" bet kokias priemones (jo nuomone, tą galutinai įrodo istorija ir stebėjimas); vertindami priemones, žiūrėkite tik į tikslą: jeigu valstybė žūsta, prarandama viskas. Iš čia garsusis keturiasdešimt pirmasis trečios *Samprotavimų* knygos paragrafas, kur sakoma: „Tada, kai sprendžiamas tėvynės likimas, nereikia vengti nei teisingų, nei neteisingų, nei žmoniškų, nei žiaurių, nei gėdingų priemonių ir, atmetus visus skrupulus į šalį, griebtis tos priemonės, kuri išgelbsti jos gyvybę ir išsaugo laisvę". Šitaip samprotavo prancūzai: ir iš to kilo „jų karaliaus didybė bei jų karalystės galia". Romulas, neužmušęs Remo, nebūtų galėjęs įkurti Romos. Brutas nebūtų išsaugojęs respublikos, jeigu nebūtų nužudęs savo sūnų. Mozė ir Tesėjas, Romulas, Kyras bei Atėnų išvaduotojai, tam, kad statytų, turėjo griau-

ti. Toks elgesys toli gražu nepasmerktas, klasikinių istorikų ir Biblijos pateikiamas kaip pasigėrėtinas. Machiavellis — jų gerbėjas ir ištikimas skelbėjas.

Bet tuomet kurie jo žodžiai, koks jo tonas sukėlė tokius susijaudinimo virpulius tarp jo skaitytojų? Žinoma, ne jo gyvenimo metais; uždelsta reakcija įvyko maždaug po ketvirčio amžiaus, tačiau paskui jis jau tampa vienu iš nuolatinių ir pastovių siaubų. Fichte, Hegelis, Treitschke „reinterpretavo" jo doktrinas ir jas pritaikė savo pažiūroms. Tačiau siaubo pojūtis nesumažėjo. Akivaizdu, kad Machiavellio sukelto šoko poveikis nebuvo laikinas: jis tęsėsi beveik iki mūsų dienų.

Paliekant nuošalyje istorinę problemą, kodėl tuomet iškart nepasigirdo tiesioginės kritikos, apsvarstykime tą nuolatinį nepatogumą, jo skaitytojų patiriamą visus keturis amžius, praėjusius po to, kai *Valdovas* buvo įtrauktas į Indeksą. Man atrodo, kad didysis Machiavellio tezių originalumas ir tragiškos implikacijos priklauso nuo jų santykio su krikščioniškąja civilizacija. Labai gera buvo su pagoniškais idealais gyventi pagonybės laikais; tačiau skelbti pagonybę praėjus daugiau kaip tūkstantmečiui po krikščionybės triumfo reiškė skleisti pagonybę po nekaltybės praradimo, — tatai vertė žmones sąmoningai rinktis. Pasirinkimas skausmingas, nes tai pasirinkimas tarp dviejų ištisų pasaulių. Žmonės gyveno abiejuose, kovojo ir mirė dėl to, kad juos apsaugotų nuo vienas kito. Vieną iš jų pasirinko Machiavellis, ir vardan jo jis pasiruošęs daryti nusikaltimus.

Žudydami, apgaudinėdami, išduodami — Machiavellio valdovai ir respublikonai daro blogus dalykus, kurie nedovanotini įprastinės moralės požiūriu. Didis Machiavellio nuopelnas yra tas, kad jis pats šito neneigia.[101] Tai bandė neigti Marsilio, Hobbesas, Spinoza ir savaip — Hegelis bei Marxas. Taip darė daugelis *raison d'état* gynėjų — imperialistai ir populistai, katalikai ir protestantai. Šie mąstytojai

pasisako už vieną moralinę sistemą ir stengiasi parodyti, kad tokius veiksmus pateisinanti bei jų iš tikrųjų reikalaujanti moralė nė kiek neprieštarauja nenuosekliems negudrios moralės etiniams įsitikinimams, kurie tokius veiksmus absoliučiai draudžia, ir yra daug racionalesnė jų forma.

Žvelgiant iš didžiųjų socialinių tikslų, dėl kurių šitie *prima facie* nedori veiksmai atliekami, perspektyvos, tie veiksmai (pasak šios nuomonės atstovų) atrodys ne kaip nedori, bet kaip racionalūs veiksmai, kurių reikalauja pati daiktų prigimtis — visuotinis gėris, tikrieji žmogaus tikslai ar istorijos dialektika — ir kuriuos smerkia tik tie, kas negali ar nenori suprasti pakankamai didelės loginio, teologinio ar metafizinio modelio dalies; jų neįvertina ar juos atmeta tik dvasiškai akli ar trumparegiai. Blogiausiu atveju šitie „nusikaltimai" — tai disonansai, kurių reikalauja didesnė harmonija, ir todėl tą harmoniją girdintiems jie ausies nerėžia.

Machiavellis neišvedžioja jokios abstrakčios teorijos. Jam į galvą neateina griebtis tokios kazuistikos. Jis visiškai sąžiningas ir aiškus. Pasirinkdami valstybės veikėjo ar net piliečio su pakankama pilietine sąmone gyvenimą, norėdami, kad jūsų valstybė būtų kiek įmanoma klestinti ir didinga, jūs įsipareigojate atmesti krikščionišką elgesį.[102] Krikščionys galbūt teisūs dėl individualios sielos gerovės, kuri suvokiama už socialinio ir politinio konteksto ribų. Tačiau valstybės gerovė nėra tas pat, kas individo gerovė — jie „valdomi skirtingu būdu". Jūs turėsite pasirinkti: vieninteliai nusikaltimai, kurie gali įtraukti į upės vidurį ir paskandinti, — tai silpnumas, bailumas, kvailumas.

Kompromisas su paplitusia morale veda į painiavą, kuri visada nepakenčiama, o praktikuojama valstybės veikėjų — įtraukia žmones į pražūtį. Tikslas, jeigu jis pakankamai didingas (Tukidido, Polibijaus, Cicerono ar Livijaus idealų požiūriu), „pateisina" priemones, kad ir kokias baisias, net

žiūrint iš pagoniškosios etikos taško. Brutas buvo teisus nužudydamas savo vaikus: jis išgelbėjo Romą. Soderinis neturėjo drąsos taip elgtis — ir sunaikino Florenciją. Savonarola, kuris teisingai žiūrėjo į griežtumą, moralinę stiprybę ir sugedimą, žuvo, nes nesuprato, kad neginkluoti pranašai visada eina į kartuves.

Jeigu atsidavimu ir meile žmonėms įmanu pasiekti tinkamą rezultatą, tai, be abejo, reikia taip ir daryti. Kančios kaip tokios sukėlimas dar nėra vertybė. Tačiau, jeigu kitaip negalima, tuomet reikia vadovautis Mozės, Romulo, Tesėjo, Kyro pavyzdžiais ir pasitelkti baimę. Machiavelliui nebūdingas grėsmingas satanizmas, nelyginant Dostojevskio didžiojo nusidėjėlio, blogį besivaikančio vien dėl blogio. Į Dostojevskio garsųjį klausimą: „Argi viskas leista?" Machiavellis (kuris, Dostojevskio supratimu, tikriausiai būtų buvęs ateistas) atsako: „Taip, jeigu kitaip negali būti realizuotas tikslas, t. y. tam tikroje situacijoje įgyvendinti visuomenės pagrindiniai interesai".

Šios pozicijos kaip reikiant nesuprato kai kas iš tų, kurie pretendavo būti Machiavellio užtarėjais. Figgis[103], pavyzdžiui, mano, kad Machiavellis užkirtęs kelią įsigalėti „visoj žmonijoj *habeas corpus* akto veikimui", t. y. propagavęs teroro metodus, nes situacija jam visada buvusi kritiška, visada beviltiška, ir kad šitaip įprastus politinius principus jis sumaišęs su taisyklėmis, kurios reikalingos (jeigu jos išvis reikalingos) ekstremaliais atvejais.

Kiti — galbūt jo interpretatorių dauguma — į Machiavellį žiūri kaip į autorių arba bent jau į šalininką idėjos, kurią vėliau buvo įprasta vadinti *raison d'état*, *Staatsräson*, *ragion di stato*, — t. y. amoralių veiksmų pateisinimu, kai nepaprastomis aplinkybėmis jie daromi valstybės naudai. Ne vienas mokslininkas gana pagrįstai yra nurodęs, jog nuostata, kad desperatiški atvejai reikalauja desperatiškų priemonių, — kad „būtinumas nežino įstatymo", — būdinga

ne tik Antikai, bet ir Akviniečiui, Dantei bei kitiems Viduramžių rašytojams, gyvenusiems daug anksčiau negu Bellarmino ar Machiavellis.

Šios paralelės, man atrodo, paremtos giliu, tačiau būdingu pagrindinės Machiavellio tezės nesupratimu. Machiavellis nesako, jog nors normaliose situacijose turėtų vyrauti paplitusi moralė, — t. y. krikščioniškasis ar pusiau krikščioniškas etikos kodeksas, — gali pasitaikyti nenormalios sąlygos, kai ta visa socialinė struktūra, kurioje tas kodeksas gali funkcionuoti, atsiduria pavojuje, ir kad tokiais kraštutiniais atvejais pateisinami veiksmai, kurie paprastai laikomi blogais ir yra draudžiami.

Šią poziciją greta kitų užima tie asmenys, kurie mano, jog visa moralė galiausiai paremta tam tikrų institucijų egzistavimu, — sakykim, Romos katalikai, bažnyčios ir pontifikato egzistavimą laikantys būtinu dalyku krikščionybei, arba nacionalistai, tautos politinėje galioje matantys vienintelį dvasinio gyvenimo šaltinį. Tokie asmenys tvirtina, jog gali būti pateisintos kraštutinės ir „bjaurios" priemonės, aštrios krizės momentais reikalingos valstybei, bažnyčiai ar tautinei kultūrai išsaugoti, nes šitų institucijų griuvimas fatališkai pažeistų visų kitų vertybių struktūrą. Tai doktrina, kurios požiūriu tiek katalikai ir protestantai, tiek konservatoriai ir komunistai gynė baisius, paprastam žmogui kraują stingdančius nusikaltimus.

Bet tai ne Machiavellio pozicija. Vienintelis šitų priemonių pateisinimas *raison d'état* gynėjams yra tai, kad jos išimtinės — jų reikia tam, kad būtų išsaugota sistema, kurios tikslas šalinti tokių atstumiančių priemonių būtinumą, ir todėl vienintelis dalykas, pateisinąs tokius žingsnius, yra tai, kad jie panaikins tas situacijas, kurios juos padaro būtinus. Tačiau Machiavelliui šios priemonės tam tikra prasme visiškai normalios. Nėra abejonės, kad jų reikalingas tik kraštutinis atvejis; tačiau politinis gyvenimas turi polinkį

sukurti daug tokių „kraštutinumo" laipsniu besiskiriančių atvejų; vadinasi, Baglionis, kuris aiškiai baidėsi savo politikos pasekmių, netiko valdyti.

Raison d'état sąvoka apima vertybių konfliktą, kuris moraliai geriems ir jautriems žmonėms gali būti kankinantis. Machiavelliui toks konfliktas neegzistuoja. Visuomeninis gyvenimas turi savo moralę, kuriai nereikalinga kliūtis dažniausiai esti krikščioniški principai (ar kokios nors absoliučios asmeninės vertybės). Šis gyvenimas turi savo standartus: jis nereikalauja nuolatinio teroro; bet jis sankcionuoja ar bent leidžia jėgos panaudojimą ten, kur to reikia politinės visuomenės tikslams paremti.

Teisus, man atrodo, Sheldonas Wolinas[104], atkakliai tvirtinantis, jog Machiavellis tiki nuolatine „smurto ekonomija", atitinkamo prievartos rezervo reikalingumu, — prievartos, kuri visada pasirengusi išlaikyti tokią įvykių eigą, kad jo ir klasikinių mąstytojų (į kuriuos jis apeliuoja) aukštinamos dorybės būtų išsaugotos ir joms būtų leista klestėti; visuomenėje, kurioje tokia prievarta ar jos galimybė naudojama teisingai, išauklėti žmonės gyvens laimingą graikų ir romėnų geriausių dienų gyvenimą. Jie bus charakterizuojami kaip vitališki, genialūs, visapusiški, išdidūs, stiprūs, klestintys (vargu ar kada nors Machiavellis kalba apie menus ar mokslus). Bet tai nebus krikščioniška valstybė kokia nors aiškia prasme. Šitos situacijos keliamas moralinis konfliktas kamuos tik tuos, kurie nepasirengę atsisakyti kurio nors vieno iš šių kelių: tuos, kurie mano, jog gali būti suderinti du iš tikrųjų nesuderinami gyvenimo būdai.

Tačiau, Machiavellio nuomone, oficialiosios moralės reikalavimai vargu ar verti diskusijų, nes socialinėje praktikoje jie neįdiegiami: „jeigu visi žmonės būtų geri...", tačiau jis tvirtai įsitikinęs, kad žmonės negali būti patobulinti toliau tos ribos, už kurios nebeaktualūs jėgos sumetimai. Jeigu moralė susijusi su žmogaus elgesiu, o žmonės iš prigimties

socialūs, tai krikščioniška moralė negali būti normalios socialinės egzistencijos vadovu. Kažkas turėjo tai pasakyti. Tai padarė Machiavellis.

Rinktis priversti visi: ir pasirinkdami vieną gyvenimo formą, atmesti kitą. Tai svarbiausia. Jei Machiavellis teisus ir jei iš principo (arba tikrai — riba neatrodo ryški) neįmanoma būti moraliai geram ir vykdyti savo pareigas, kaip tai suprato europietiškoji, ypač krikščioniškoji, etika, ir tuo pačiu metu kurti Spartą, Periklio Atėnus, respublikos arba net Antoninų laikų Romą, tai iš to plaukia labai reikšminga išvada: klaidingas pats įsitikinimas, jog iš esmės gali būti surastas teisingas, objektyviai pagrįstas sprendimas, kaip žmonės turi gyventi. O tai buvo iš tikrųjų *erschreckend* teiginys. Leiskite man jį pateikti jo teisingame kontekste.

Viena iš giliausių Vakarų politinio gyvenimo prielaidų— tai per savo ilgą dominavimo laiką vos ne vos kvestionuota doktrina, teigianti, jog egzistuoja kažkoks vienas ne tik Saulės ir žvaigždžių kelius reguliuojantis, bet ir visiems gyviems padarams deramą elgseną nurodantis principas. Gyvūnai ir visų rūšių subracionalūs padarai tuo principu seka instinktyviai; aukštesnieji padarai geba jį suvokti ir net gali jį atmesti, nors tik savo pražūčiai. Ši doktrina vienokiu ar kitokiu pavidalu europietiškajame mąstyme dominavo nuo Platono laikų; ji reiškėsi įvairiausiomis formomis ir pagimdė daugybę palyginimų bei alegorijų; jos centre— vizija beasmenės Gamtos, Proto, kosminio tikslo ar dieviškojo Kūrėjo, kurių galia visiems daiktams ir gyviems padarams suteikė ypatingą funkciją; šios funkcijos yra tos pačios harmoningos visumos elementai ir suprantamos tik jos požiūriu.

Dažnai tatai buvo išreiškiama iš architektūros paimtais įvaizdžiais (didžiulis pastatas, kurio kiekviena dalis unikaliai tinka visuminei struktūrai), žmogaus kūno įvaizdžiu (visa apimanti organiška visuma) ar įvaizdžiu, paimtu iš visuomenės gyvenimo (didžioji hierarchija, kurios viršūnėje

Dievas, kaip *ens realissimum*, ir dvi žemyn nuo Jo nusitęsiančios ir Jame viršūnę pasiekiančios bei Jo valiai paklūstančios paralelinės sistemos — feodalinė ir natūralioji tvarka). Arba tai buvo įsivaizduojama kaip didžioji būties grandinė, platoniškasis-krikščioniškasis Ygdrasilo medžio, susiejančio laiką ir erdvę ir viską, ką jie apima, atitikmuo. Arba ši idėja buvo vaizduojama iš muzikos paimta analogija — kaip orkestras, kuriame kiekvienas instrumentas ar instrumentų grupė be galo turtingoje polifoninėje partitūroje turi groti savo melodiją. Kai po XVII amžiaus polifonijos įvaizdžius pakeitė harmonijos metaforos, instrumentai jau buvo suvokiami ne kaip atliekantys specifines melodijas, bet kaip skleidžiantys garsus, kurie galbūt ne visiškai suprantami kuriai nors atlikėjų grupei (o atskirai paimti net galėtų skambėti disonansu ar atrodyti nereikalingi), bet vis dėlto prisideda prie bendro stiliaus, kuris suvokiamas tik iš aukštesnio požiūrio taško.

Pasaulio ir žmonių visuomenės kaip vientisos inteligibilios struktūros idėja sudaro daugelio skirtingų prigimtinės teisės versijų — pitagoriečių matematinių harmonijų, loginių platoniškųjų formų kopėčių, genetinio-loginio Aristotelio modelio, dieviškojo stoikų, krikščioniškųjų bažnyčių bei jų sekuliarizuotų atšakų Logoso — pagrindą. Gamtos mokslų pažanga pagimdė labiau empiriškai suvoktas šito įvaizdžio versijas ir antropomorfinius palyginimus: ponia Gamta, konfliktuojančių tendencijų reguliuotoja (Hume'o ar Adamo Smitho teorijose), mokytoja Gamta, rodanti tiesiausią kelią į laimę (kai kurių prancūzų enciklopedistų darbuose), Gamta, įsikūnijusi realiuose organizuotų socialinių vienetų papročiuose ir įpročiuose. Dominuojančias amžiaus idėjas atspindėjo biologiniai, estetiniai, psichologiniai palyginimai.

Šis unifikuojantis monistinis modelis sudaro pačią tradicinio religinio ir ateistinio, metafizinio ir natūralistinio ra-

cionalizmo, būdingo Vakarų civilizacijai, esmę. Tai tas akmuo, kuris pagrindžia vakarietiškus įsitikinimus bei gyvenseną ir kurį, ko gero, iš tikrųjų bus perskėlęs Machiavellis. Žinoma, toks didelis pasikeitimas negalėjo atsirasti dėl atskiro individo veiksmų. Vargu ar jis būtų galėjęs įvykti esant stabiliai socialinei bei moralinei tvarkai; prie šito dinamito prisidėjo daug kas dar prieš Machiavellį — antikiniai skeptikai, Viduramžių nominalistai ir sekuliaristai, Renesanso humanistai. Šio rašinio tikslas parodyti, kad būtent Machiavellis uždegė lemtingąjį sprogdiklį.

Jeigu klausimas apie gyvenimo tikslus yra tikras klausimas, tai į jį turi būti galima teisingai atsakyti. Skelbti racionalumą eigsenos dalykuose reiškė skelbti tai, kad iš esmės gali būti surasti teisingi, galutiniai atsakymai.

Kai tokie sprendimai būdavo svarstomi anksčiau, paprastai būdavo manoma, jog bent jau bendrais bruožais gali būti įsivaizduojama tobula visuomenė; juk priešingu atveju, pagal kokius kriterijus smerktume egzistuojančias normas kaip netobulas? Galbūt ta visuomenė negalės būti realizuota čia, žemėje. Žmonės esą pernelyg nemokšiški, silpni ar ydingi, kad ją galėtų realizuoti. Arba dar buvo sakoma (kai kurių po *Valdovo* rašiusių materialistų), kad trūksta techninių priemonių, kad tuo tarpu dar niekas nesurado metodų, kaip įveikti materialines kliūtis kelyje į aukso amžių; kad nei technologiškai, nei savo išsilavinimu, nei moraliai mes nesame pakankamai pažengę. Tačiau niekada nebuvo sakoma, jog kažkoks nenuoseklumas glūdi pačioje sąvokoje.

Platonas ir stoikai, žydų pranašai ir krikščioniškieji Viduramžių mąstytojai, rašytojai utopistai, pradedant More'u, vaizdavosi suprantą, kodėl žmonės to tikslo nepasiekia; jie sakytum skelbėsi gebą išmatuoti spragą tarp tikrovės ir idealo. Tačiau jei Machiavellis teisus, tai ši tradicija — pagrindinė vakarietiškojo mąstymo srovė — yra klaidinga. Mat jeigu Machiavellio pozicija pagrįsta, tai tuomet neįma-

noma sukurti net tokios tobulos visuomenės sąvokos, nes egzistuoja mažiausiai dvi dorybių sistemos — pavadinkime jas krikščioniškąja ir pagoniškąja, — kurios nesuderinamos ne tik praktikoje, bet ir iš esmės.

Jeigu žmonės praktikuoja krikščioniškąjį nuolankumą, tai jų negali įkvėpti karštų didžiųjų klasikinių kultūrų ir religijų įkūrėjų užmojai; jeigu jų žvilgsnis sutelktas į pasaulį anapus, — jeigu net jų idėjos užkrėstos kad ir formaliu tokių pažiūrų išpažinimu, — tai vargu ar jie aukos viską, ką turi, kad būtų sukurtas tobulas miestas. Jeigu kančia, auka ir kankinystė ne visada yra blogis ir neišvengiamas dalykas, bet jos kartais gali būti savaime vertingos, tai veržliems bei jauniems žmonėms tenkanti garbinga kova su likimu negalėtų būti nei laimėta, nei laimėjimo verta. Jeigu siektinos tik dvasinės vertybės, tai ar verta studijuoti *necessità* — gamtą ir žmonių gyvenimą valdančius dėsnius, kuriais manipuliuodami žmonės galėtų pasiekti negirdėtų dalykų menuose, moksluose ir socialiniame gyvenime.

Atsisakymas siekti sekuliarinių tikslų gali atvesti į dezintegraciją ir naująją barbarybę; tačiau net jeigu tai tiesa, — ar tai blogiausia iš to, kas gali atsitikti? Nepaisant visų skirtumų tarp Aristotelio ir Platono ar tarp bet kurių kitų mąstytojų pradedant sofistais, epikūriečiais ir kitomis graikų ketvirtojo ir vėlesniųjų amžių mokyklomis, tiek jie, tiek jų mokiniai — Europos moderniųjų laikų racionalistai ir empirikai — sutaria, kad protu paremtas tikrovės tyrinėjimas, neklaidinamas regimybių, gali atskleisti tikrus, siektinus tikslus, turinčius žmones padaryti laisvus ir laimingus, stiprius ir protingus.

Vieni manė, jog yra vienas tikslas, kurio siekia visi žmonės bet kokiomis aplinkybėmis, kiti — kad skirtingų tipų arba skirtingomis istorinėmis aplinkybėmis gyveną žmonės siekia skirtingų tikslų. Objektyvistams ir universalis-

tams oponavo reliatyvistai ir subjektyvistai, metafizikams — empirikai, teistams — ateistai. Buvo labai nesutariama moralės klausimais. Tačiau nė vienas iš šių mąstytojų, net ir skeptikai, nekėlė minties, jog gali egzistuoti tokie pat galutiniai, bet vienas su kitu nesuderinami tikslai — tikslai savyje, pateisinantys visa kita, — lygiai kaip ir nekėlė minties, jog gali neegzistuoti joks vienas universalus ir visa apimantis kriterijus, leidžiantis žmogui racionaliai pasirinkti tinkamiausius tikslus.

Tai buvo tikrai slogi išvada. Pagal ją žmonės, norėdami nuosekliai gyventi ir veikti, suprasti, ko jie siekia, turi ištirti savo moralines vertybes. Kas tuomet, jei jie supras privalą rinktis tarp dviejų nebendramačių sistemų be jokios patikimos matuoklės, kuri vieną gyvenimo formą galėtų patvirtinti esant aukštesnę už visas likusias, įtikimai tai visiems racionaliems žmonėms įrodydama. Ar ne ši baisi tiesa, numanoma Machiavellio aiškinimų, sujaukė žmonių moralinę sąmonę ir nuo to laiko nesiliovė nuolat drumsti jų minčių?

Tai iškėlė ne pats Machiavellis. Jam nebuvo jokios problemos ir baisios kančios; jo teiginiuose nėra jokių skepticizmo ir reliatyvizmo pėdsakų; jis rinkosi savo ir mažai domėjosi vertybėmis, kurias tas jo pasirinkimas ignoravo ar pašiepė. Pačiam Machiavelliui aiškiai nerūpėjo konfliktas tarp jo vertybių ir įprastinės moralės (*pace* Crocei ir kitiems „sielvartaujančio humanisto" interpretacijos šalininkams). Tai prislėgė tik tuos, kurie gyveno po jo ir nebuvo pasirengę, viena vertus, nei atsisakyti savo moralinių vertybių (krikščioniškųjų ar humanistinių) kartu su visu tuo mąstymo ir veikimo būdu, kurio dalimi tos vertybės buvo, nei, kita vertus, paneigti didesnės Machiavellio politinių faktų analizės dalies pagrįstumą bei kartu su tuo ėjusias vertybes ir požiūrius (daugiausia pagoniškus), įkūnytus toje socialinėje struktūroje, kurią jis taip puikiai ir įtikinamai nupiešė.

Kai tik mąstytojas, kad ir koks tolimas mūsų laikams ir kultūrai, vis išjudina aistras, entuziazmą, pasipiktinimą ar kokius nors stiprius debatus, tai paprastai paaiškėja, kad jis yra iškėlęs tezę, griaunančią kokią nors giliai įsišaknijusią *idée reçue*, — tezę, kurią vis dėlto sunkiai pavyksta arba iš viso nepavyksta atmesti arba paneigti tiems, kurie nori likti ištikimi senajam įsitikinimui. Tai pasakytina apie Platoną, Hobbesą, Rousseau ir Marxą.

Aš norėčiau įteigti, jog būtent makiaveliškas dviejų požiūrių, tų dviejų nesuderinamų moralinių pasaulių sugretinimas ir susidūrimas skaitytojų galvose bei po to sekęs stiprus moralinis diskomfortas paaiškina daugelio metų desperatiškas pastangas vis iš naujo interpretuoti jo doktrinas, vaizduoti jį arba kaip cinišką ir todėl galiausiai lėkštą jėgos politikos gynėją, kaip šėtono tarną, arba kaip patriotą, nurodinėjusį receptus ypač beviltiškoms, retai tepasitaikančioms situacijoms, arba kaip paprasčiausią politinės nesėkmės suerzintą prisitaikėlį, kaip elementariausių teiginių, kuriuos mes visada žinojome, bet nemėgome garsiai apie juos kalbėti, skelbėją, arba vėlgi kaip apsišvietusį visuotinai pripažintų antikinių socialinių principų vertėją į empirinę kalbą, arba kaip kriptorespublikonišką satyriką (Juvenalio palikuonį, Orwello pirmtaką), arba kaip šaltą mokslininką, tikrą, nuo moralinių potekščių laisvą politinį technologą, arba tipišką Renesanso publicistą, praktikuojantį dabar nebevartojamą žanrą, arba primesti jam daugybę visokių kitokių vaidmenų.

Man atrodo, jog šiaip ar taip Machiavellis galėjo turėti kai kurių iš minėtųjų požymių, bet susikoncentravimo į vieną ar kitą iš jų, neva sudarantį jo esminį, „tikrąjį" charakterį, priežastis yra nenoras susidurti, o tuo labiau diskutuoti su ta nepatogia tiesa, kurią Machiavellis atskleidė — nesąmoningai, beveik atsitiktinai, — būtent, kad ne visos galutinės vertybės būtinai viena su kita suderinamos, kad kelyje į vienintelį galutinį sprendimą, kurį realizavus, įsi-

galėtų tobula visuomenė, gali būti ne tik materialinių, bet ir konceptualinių kliūčių (kurias būdavo įprasta vadinti „filosofinėmis").

III

Bet jei (netgi iš principo) negali būti suformuluotas toks sprendimas, tai tuomet transformuojamos visos politinės, o iš tikrųjų — ir moralinės problemos. Tai ne politikos atskyrimas nuo etikos. Tai atradimas, jog galimà daugiau negu viena vertybių sistema be jokio joms bendro kriterijaus, kuriuo remiantis būtų įmanoma racionaliai pasirinkti vieną iš jų. Ne krikščionybės atmetimas dėl pagonybės (nors Machiavellis akivaizdžiai pirmenybę teikė pastarajai) ar pagonybės atmetimas dėl krikščionybės (kurią, bent jau jos istoriniu pavidalu, jis laikė nesuderinama su pagrindiniais normalių žmonių poreikiais), bet jų sugretinimas, nebyliai kviečiant žmones rinktis arba gerą, dorovingą asmeninį gyvenimą, arba gerą, klestinčią socialinę egzistenciją, tačiau ne viena ir kita kartu.

Machiavellis, kuris dažnai (panašiai kaip ir Nietzsche) giriamas už brutalų tiesos atskleidimą, veidmainiškų kaukių nuplėšimą ir t. t., parodė ne tai, kad žmonės atvirai išpažįsta viena, o daro kita (nors jis, be abejonės, parodo ir tai), bet tai, kad įsivaizduodami, jog šitie du idealai suderinami, ar galbūt net manydami, kad iš tikrųjų tai tas pats idealas, ir šitos prielaidos nekvestionuodami, jie kalti dėl nesąžiningumo (*mauvaise foi*, kaip tai vadina egzistencialistai, arba dėl „klaidingos sąmonės", vartojant marksizmo terminą), — nesąžiningumo, kurį demonstruoja jų tikrasis elgesys. Machiavellis skelbia, kad apgavystė yra ne tik oficialioji moralė — tos kasdienio gyvenimo veidmainystės, — bet ir vienas iš svarbiausių pagrindinės Vakarų filosofinės

tradicijos ramsčių — įsitikinimas, kad visos tikrosios vertybės galų gale suderinamos. Jis nė kiek nedvejoja. Jis pasirinko. Ir, atrodo, nė trupučio nesigraužia (iš tikrųjų vargu ar tai suvokia), kad atsisveikina su tradicine Vakarų morale.

Vis dėlto klausimas, kurį jo raštai dramatizuoja (jeigu ne jam pačiam, tai kitiems, gyvenusiems vėlesniais amžiais), yra toks: kuo remdamiesi galime manyti, kad visada sutaps ar netgi iš viso bus suderinami teisingumas ir gailestingumas, nuolankumas ir *virtù*, laimė ir pažinimas, šlovė ir laisvė, didybė ir šventumas. Juk poetinis teisingumas taip vadinamas ne todėl, kad jis pasitaiko, bet todėl, kad jis paprastai nepasitaiko kasdienio gyvenimo prozoje, kur *ex hypothesi* veikia visiškai kitokios rūšies teisingumas: „valstybė ir liaudis valdomi skirtingu būdu negu individai". Vadinasi, ar gali būti kokia nors kalba apie nesunaikinamas teises — tiek viduramžiškąja, tiek liberaliąja prasme? Išmintingas žmogus turi iš savo galvos išmesti fantazijas ir turėtų siekti, kad jų neliktų ir kitų galvose; o jeigu tie kiti pernelyg priešinasi, bent jau turėtų juos, kaip rekomendavo Pareto ar Dostojevskio Didysis inkvizitorius, panaudoti kaip priemones sukurti gyvybingai visuomenei.

„Pasaulinės istorijos žygis yra už dorybės, blogio ir teisingumo", sakė Hegelis. „Istorijos žygį" pakeitus „gerai valdoma *patria*", o Hegelio dorybės sąvoką interpretavus taip, kaip ją supranta krikščionys ir paprasti žmonės, Machiavellis tampa vienu ankstyviausių šios doktrinos šalininkų. Jis, panašiai kaip ir visi didieji novatoriai, nėra be protėvių. Tačiau Palmieri ir Pontano ar net Karneado ir Seksto Empiriko vardai Europos minties raidoje paliko menką žymę.

Croce teisingai tvirtino, jog Machiavellis nesąs nuo visko atsiribojęs, ciniškas ar neatsakingas. Jo patriotizmas, respublikonizmas, įsipareigojimas — neabejotini. Jis kentėjo dėl savo įsitikinimų. Jis nuolatos galvojo apie Florenciją

bei Italiją ir apie tai, kaip jas išgelbėti. Tačiau unikalią reputaciją jam suteikė ne jo charakteris, dramos, poezija, istoriniai veikalai, diplomatinė ar politinė veikla.[105] Tai negali būti priskirta ir vien jo psichologinei ar sociologinei vaizduotei. Jo psichologija dažnai pernelyg primityvi. Jis bemaž nepripažįsta, kad galimas nuoseklus ir tikras altruizmas; jis atsisako svarstyti motyvus žmonių, kurie pasirengę kovoti su daug galingesniu priešininku, kurie ignoruoja *necessità* ir gyvybę pasiryžę atiduoti beviltiškam reikalui.

Fanatiškai stiprus, savo jėga beveik romantiškas, yra Machiavellio nepasitikėjimas nežemiškais nusistatymais, absoliučiais, nuo empirinio stebėjimo atskirtais, principais; jį svaigina didžio, žmonėmis kaip instrumentu grojančio, valdovo vizija. Jis mano, jog skirtingos visuomenės visada turi kariauti viena su kita, nes jų tikslai skirtingi. Istoriją Machiavellis supranta kaip nesibaigiantį žūtbūtinės konkurencijos procesą, kuriame protingi žmonės gali turėti vienintelį tikslą — iškilti savo amžininkų ir palikuonių akyse. Jis greitas fantazijas sugrąžinti ant žemės, bet mano, panašiai kaip Millis yra skundęsis dėl Benthamo, jog to ir užtenka. Žmonėms jis pripažįsta pernelyg mažai idealių paskatų. Jis neturi istorinės sąmonės ir mažai teturi ekonominės sąmonės. Nenutuokia apie techninę pažangą, kuri netrukus transformuos politinį ir socialinį gyvenimą ir ypač karybos meną. Nesupranta, kaip vystosi ir kinta tiek individai, tiek visuomenės ar kultūros. Jis mano (panašiai kaip Hobbesas), kad savisaugos argumentas ar motyvas automatiškai nusveria visus kitus motyvus.

Pirmiausia Machiavellis žmonėms pataria nebūti kvailiais: nesąmonė vadovautis principu, jeigu šis, įvertintas pagal žemiškus kriterijus, gali įtraukti į pražūtį; kitus kriterijus jis mini pagarbiai, bet jais nesidomi: tie, kurie juos pripažįsta, kažin ar sukurs kažką, kas įamžins jų vardą. Machiavellio romėnai ne realesni negu stilizuoti jo puikių

komedijų veikėjai. Jo žmonės turi tiek mažai vidinio gyvenimo, sugebėjimo bendrauti ar socialiai vienytis, jog (kaip ir panašių Hobbeso būtybių atveju) sunku suprasti, kaip jie net ir rūpestingai reguliuojamo smurto šešėlyje galėjo sukaupti pakankamai tarpusavio pasitikėjimo, kad sukurtų ilgalaikę socialinę visumą.

Nedaug kas neigtų, jog Machiavellio raštai, o tiksliau *Valdovas*, žmones šokiravo daug labiau ir pastoviau negu bet kuris kitas politinis traktatas. To priežastis, leiskite man dar kartą pasakyti, glūdi ne atradime, jog politika yra valdžios žaidimas, jog politiniai santykiai tarp nepriklausomų visuomenių ir jų viduje neišsiverčia be jėgos bei apgavystės ir nesusiję su žaidėjų išpažįstamais principais. Šis suvokimas toks pat senas kaip ir sąmoningas politikos apmąstymas, t. y. tikrai ne jaunesnis už Tukididą ir Platoną. Ir tokį Machiavellio raštų poveikį sąlygoja ne vien tik jo siūlomi pavyzdžiai, kaip įgyti valdžią ir ją sėkmingai išlaikyti — juk žudynių Sinigalijoje, Agatoklio ar Oliverotto da Fermo elgesio aprašymai siaubą kelia tiek pat, kiek ir panašios Tacito ar Guicciardinio istorijos. Vakarų istoriografijoje visiškai ne naujas dalykas tvirtinti, jog nusikaltimas gali apsimokėti.

Machiavellio poveikio priežastis nėra ir negailestingų priemonių, taip slegiančių jo skaitytojus, siūlymas: Aristotelis seniai buvo pripažinęs, jog gali iškilti nepaprastų aplinkybių, jog principai ir taisyklės negali būti griežtai taikomi bet kokiai situacijai; patarimai valdovams *Politikoje* yra ganėtinai nesentimentalūs; Ciceronas įsitikinęs, jog kritinės situacijos reikalingos nepaprastų priemonių; Viduramžių minčiai pažįstami *ratio publicae utilitatis*, *ratio status*. „Būtinumas nepripažįsta įstatymo" — tomistinė nuostata; Pierre d'Auvergne teigia beveik tą patį; vienu amžium vėliau tą pat sakė Harringtonas, o jam pritarė Hume'as.

Šios pažiūros neatrodė originalios nei šitiems, nei ki-

tiems mąstytojams. Machiavellis nesukūrė ir plačiau nenaudojo *raison d'état* sąvokos. Vietoj ramaus *ragione* (į kurį *Pratiche Fiorentinae* ar galbūt Oricellari soduose apeliavo jo kolegos) nustatytų principų jis akcentavo valią, drąsą, diplomatines gudrybes. Lygiai taip pat, skelbdamas, kad *fortuna* įveikia tik silpnus ir beturčius, elgėsi Leonas Battista Alberti; taip darė tuometiniai poetai; tą patį savotiškai darė Pico della Mirandola savo didžiajame kreipimesi į galias žmogaus, kuris skirtingai negu angelai gali transformuotis į bet kurį pavidalą; tai aistringas įvaizdis, sudarantis tiek Šiaurės, tiek ir Viduržemio jūros Europos humanizmo esmę.

Daug originalesnis dalykas, kaip daug kas yra pastebėję, yra tai, kad Machiavellis atskyrė politinę elgseną kaip tyrimo sritį nuo teologinio pasaulėvaizdžio, kurio požiūriu ši tema buvo svarstoma ir prieš jį (net Marsilio), ir po jo. Tačiau jo sekuliarizmas, kad ir koks įžūlus tuo metu, nėra tai, kas būtų galėję sujaudinti Voltaire'o, Benthamo amžininkus ar jų įpėdinius. Juos šokiravo visai kas kita.

Machiavellio pagrindinis pasiekimas, kartoju, yra tai, kad jis užčiuopė neišsprendžiamą dilemą ir palikuonių kelią pažymėjo nuolatinio klausimo ženklu. Tai lėmė pripažinimas *de facto*, jog vienas kitam gali prieštarauti vienodai galutiniai, vienodai šventi tikslai, jog į racionalaus arbitražo galimybės neturinčią koliziją gali sueiti ištisos vertybių sistemos, ir ne vien tik nepaprastomis aplinkybėmis, susidariusiomis dėl anomalijos, katastrofos ar klaidos (Antigonės ir Kreonto susidūrimas arba Tristano istorija), bet kaip normalios žmogaus situacijos dalis (o tai neabejotinai buvo nauja).

Tiems, kurie į tokias kolizijas žiūri kaip į retas, nepaprastas ir pražūtingas, pasirinkimas būtinai yra kankinantis, nes jie, kaip protingos būtybės, negali jam pasirengti (nes netinka jokia taisyklė). O Machiavellis — bent jau *Valdo-*

ve, *Samprotavimuose*, *Mandragoroje* — nerodo jokios kančios. Jis renkasi taip, kaip renkasi, nes žino ko nori ir už tai yra pasirengęs sumokėti reikiamą kainą. Jis mieliau renkasi klasikinę civilizaciją, o ne Tėbų dykumą, Romą, o ne Jeruzalę, kad ir ką sakytų kunigai, nes tokia jo prigimtis ir — jis nėra egzistencialistas ar romantikas individualistas *avant la parole*, — tokia žmonių apskritai (visais laikais ir bet kur) prigimtis. Jei kiti labiau mėgsta vienatvę ir kankinio gyvenimą, tai jis tik trauko pečiais. Tokie žmonės ne jam. Jis neturi jiems ką pasakyti, neturi dėl ko su jais ginčytis. Jam ir su juo sutinkantiems visa tai reiškia, kad tokiems žmonėms nebus leista kištis į politiką, auklėjimą ar bet kurį kitą svarbiausią žmogaus gyvenimo faktorių; netinkamus tokioms užduotims juos daro jų pažiūros.

Aš nesakau, kad Machiavellis aiškiai tvirtina, jog egzistuoja sąmoningai pasirinktinų vertybių pliuralizmas ar net dualizmas. Bet tokia išvada peršasi iš jo priešstatos tarp elgesio tų, kuriais jis žavisi, ir tų, kuriuos jis smerkia. Atrodo, jis savaime suprantamu dalyku laiko akivaizdų klasikinių pilietinių dorybių pranašumą ir vienu dviem paniekinančiais, iš aukšto sakomais sakiniais arba įsiteikiamais žodžiais apie neteisingą krikščionybės aiškinimą[106] į šalį atmeta krikščioniškas vertybes bei įprastinę moralę. Tai dar labiau neramina ir siutina tuos, kurie su juo nesutinka, nes toks požiūris nesąmoningai nukreiptas prieš jų įsitikinimus: kreivi keliai siūlomi kaip akivaizdžiai protingiausi, kaip kažin kas, ką nebent kvailiai ir svajotojai galėtų atmesti.

Jei teisingas Machiavellio įsitikinimas, tai jis paplauna vieną iš pagrindinių Vakarų mąstymo prielaidų, — jog kažkur praeityje ar ateityje, šiame ar būsimajame pasaulyje, bažnyčioje ar laboratorijoje, metafizikų spekuliacijose ar visuomenės mokslo specialistų duomenyse arba nesugadintoje paprasto gero žmogaus širdyje bus surastas galutinis

klausimo, kaip žmonės turėtų gyventi, sprendimas. Jei tas įsitikinimas klaidingas (o jeigu į klausimą gali būti duotas daugiau negu vienas pagrįstas atsakymas, tai tas klausimas klaidingas), vadinasi, žlunga vienintelio objektyvaus, universalaus žmogiškojo idealo idėja. Pats to idealo ieškojimas tampa ne tik praktiškai utopiškas, bet ir konceptualiai nenuoseklus.

Žinoma, žmonėms, kurie išauklėti remiantis priešinga prielaida, — tikintiesiems ar ateistams, empirikams ar aprioristams, — tai gali atrodyti neįsivaizduojamas dalykas. Žmonėms, kurie išauklėti monistinės religijos ar bent jau monistinės moralinės, socialinės ar politinės sistemos, nieko negali būti labiau sukrečiančio kaip spraga toje sistemoje. Tai ir yra tas Meinecke's minėtas durklas, kuriuo Machiavellis padarė niekada neužgyjančią žaizdą; net jei Felixas Gilbertas teisus, manydamas, kad jis to durklo žaizdų neturėjęs. Nes jis liko monistas, nors ir pagoniškas.

Machiavellis, be abejo, daug ką yra supainiojęs ir perdėjęs. Teiginį, kad galutiniai tikslai gali būti nesuderinami, jis supainiojo su visiškai skirtingu teiginiu, kad įprastiniai žmonių idealai, — t. y. idealai, pagrįsti prigimtinės teisės, broliškos meilės ir žmogiškojo gerumo idėjomis, — yra neįgyvendinami, ir tie, kas veikia remdamiesi priešinga prielaida, esą kvaili, o kartais ir pavojingi; šį abejotiną teiginį jis priskyrė Antikai ir buvo įsitikinęs, kad jis esąs patikrintas istorijos. Pirmasis iš tų tvirtinimų iš pagrindų griauna visas doktrinas, teigiančias, kad galutiniai sprendimai pasiekiami ar bent jau galima juos suformuluoti; antrasis yra empirinis, banalus ir savaime neakivaizdus. Bet kuriuo atveju šitie du teiginiai nėra tapatūs ar logiškai susiję.

Be to, Machiavellis daug ką be saiko išpūtė. Idealizuoti Periklio Graikijos ar senosios Romos respublikos tipai galėjo būti nesutaikomi su idealiu krikščioniškosios valstybės (tarkim, jog tokia buvo įmanoma) piliečiu, tačiau praktikoje—

pirmiausia istorijoje, kurioje autorius ieškojo jei ne įrodymų, tai bent iliustracijų — gryni tipai retai tepasitaiko: vyrauja mišiniai, junginiai, kompromisai ir lengvai nesuklasifikuojamos bendruomeninio gyvenimo formos, kurių pagal savo įsitikinimus nebūtų turėję atmesti nei krikščionys, nei liberalūs humanistai, nei patsai Machiavellis ir kuriuos galima suvokti be pernelyg didelių intelektualinių sunkumų. Vis dėlto puolimas prieš vieną iš pagrindinių visos civilizacijos prielaidų ir ilgalaikė žala jai — tai didžiulis pasiekimas.

Machiavellis šito dualizmo neteigia. Jis tik savaime suprantamu dalyku laiko romėnų *antiqua virtus* viršenybę prieš krikščioniškąjį gyvenimą, tokį, kaip jį suprato bažnyčia (o tai gali siutinti tuos, kurie šitaip nemano). Keletu žodžių, lyg tarp kitā ko, jis prasitaria apie tai, kokia krikščionybė būtų galėjusi būti, bet nesitiki, kad ji pakeis savo dabartinį veidą. Ir tik tiek. Tas, kas tiki krikščioniškąja morale, o krikščioniškąją valstybę laiko jos įsikūnijimu, bet tuo pačiu metu pripažįsta Machiavellio politinės ir psichologinės analizės pagrįstumą bei neatmeta pasaulietiškojo Romos palikimo, šioje nemalonioje situacijoje susiduria su dilema, kuri, jei Machiavellis teisus, yra ne tik neišspręsta, bet ir neišsprendžiama. Tai tas Gordijaus mazgas, kurį, pagal Vaninį ir Leibnizą, užrišo *Valdovo* autorius, — tą mazgą galima būtų perkirsti, bet jo negalima atrišti.[107] Iš čia pastangos atmiešti Machiavellio doktrinas arba jas interpretuoti tokiu būdu, kad būtų pašalintas jų geluonis.

Po Machiavellio visos monistinės sistemos lengvai galėjo užsikrėsti abejonėmis. Smarkiai buvo išjudintas fundamentalus Vakarų politinio mąstymo įsitikinimas, kad kažkur glūdi paslėptas lobis — galutinis mūsų nelaimių sprendimas — ir kad į jį turi vesti kažkoks kelias (nes jis iš esmės surandamas); arba, kitaip tariant, kad mūsų nuomonių ir įpročių sudaromi fragmentai — tai dalys galvosūkio, kuris iš principo gali būti išspręstas (nes tam yra *a priori* garan-

tija), ir kad vien tik dėl nesugebėjimo, kvailumo ar nepalankios fortūnos mes taip menkai tepriartėjome prie visus interesus harmonizuojančio sprendimo. Žinoma, amžiui, kuris ieško neabejotinų tiesų, to užtenka, kad tai taptų priežastimi nesibaigiančių (šiandien gausesnių negu kada nors anksčiau) pastangų *Valdovą* ir *Samprotavimus* išaiškinti, arba bent paaiškinti kokiais nors šalutiniais motyvais.

Tai negatyvi implikacija. Yra ir pozityvi, kuri Machiavellį būtų galėjusi stebinti bei pykinti. Tol, kol tikras tikslas yra tik vienas vienintelis idealas, žmonėms visada atrodys, kad tam, kas reikalinga galutinio tikslo įgyvendinimui, jokios priemonės negali būti per sunkios, jokia kaina negali būti per didelė. Toks įsitikinimas yra vienas iš didžiųjų fanatizmo, prievartos, persekiojimo pateisinimų. Bet jei ne visos vertybės viena su kita suderinamos, rinktis reikia tik tuo pagrindu, jog kiekviena vertybė yra tokia, kokia yra, ir ją renkamės todėl, kad ji yra tokia, o ne todėl, kad kokioje nors vienoje skalėje ji gali būti parodyta kaip aukštesnė už kitą; jei gyvenimo formas renkamės todėl, kad jomis tikime, todėl, kad jas laikome savaime suprantamu dalyku arba kad paanalizavę suprantame esą moraliai nepasirengę gyventi kitaip (net jei kiti renkasi skirtingai); jei racionalumas ir apskaičiavimas gali būti taikomi tik priemonėms arba antraeiliams tikslams, bet niekada negali būti taikomi galutiniams tikslams; tai tuomet iškyla visiškai skirtingas vaizdas, negu tas, kuris buvo sukonstruotas aplink antikinį principą, jog žmonėms duotas tik vienas gėris.

Jeigu yra tik vienas galvosūkio sprendimas, tai problema tik tokia: pirmiausia, kaip jį surasti, paskui — kaip jį realizuoti ir galiausiai — kaip jėga ar įtikinėjimu priversti kitus su tuo sprendimu sutikti. Tačiau jei yra ne taip (Machiavellis supriešina du gyvenimo būdus, bet iš tikrųjų akivaizdžiai, išskyrus nebent fanatiškuosius monistus, tų gyvenimo būdų gali būti ir daugiau negu du), tai kelias atviras

empirizmui, pliuralizmui, tolerancijai, kompromisui. Istoriškai tolerancija randasi kaip rezultatas suvokimo, jog esama nesutaikomų ir vienodai dogmatiškų tikėjimų ir visiška vieno iš jų pergalė prieš kitus yra neįtikima. Tie, kurie norėjo išlikti, suprato, jog privalo toleruoti klaidą. Jie pamažu įsitikino įvairovės vertingumu ir ėmė skeptiškai žiūrėti į galutinių sprendimų galimybę žmonių gyvenime.

Bet vienas dalykas — ką nors pripažinti praktiškai, visai kitas — pateisinti racionaliai. „Skandalingi" Machiavellio raštai pradeda pastarąjį procesą. Tai buvo pagrindinis posūkis, ir jo intelektualinės pasekmės, visiškai nenumatytos jų pradininko, per laimingą istorijos ironiją (kurią kai kas vadina jos dialektika) buvo užuomazgos liberalizmo, kurį Machiavellis tikriausiai būtų pasmerkęs kaip silpną ir be charakterio, kaip stokojantį nuoširdaus valdžios siekimo, didingumo, organizacijos, *virtù*, gebėjimo sutelkti maištingus žmones į vieną energingą visumą prieš milžiniškas kliūtis. Tačiau Machiavellis prieš savo valią yra tapęs vienu tų, kurie davė pradžią pliuralizmui — ir iš to plaukiančiam pavojingam (bent jo akimis) tolerancijos pripažinimui.

Sudaužydamas pirminį vieningumą, jis padėjo žmonėms įsisąmoninti kankinančių pasirinkimų tarp nesuderinamų alternatyvų visuomeniniame ir asmeniniame gyvenime būtinumą (nes tapo aišku, jog pastarieji du iš tikrųjų negali būti atskiriami vienas nuo kito). Machiavellio pasiekimas turi didžiulę reikšmę, jau vien dėl to, kad dilema, nuo tada, kai ji išaiškėjo, niekuomet žmonėms jau nebedavė ramybės (toji dilema ir liko neišspręsta, tačiau su ja išmokome gyventi). Be abejonės, žmonės praktikoje ir anksčiau pakankamai dažnai patyrė Machiavellio išaiškintą konfliktą. To konflikto išraišką iš paradokso jis pavertė kažkuo, kas panašu į banalybę.

Kardas, apie kurį kalbėjo Meinecke, neprarado savo ašmenų; žaizda neužgijo. To, kas blogiausia, žinojimas ne

visada apsaugo nuo pasekmių; vis dėlto žinoti geriau, negu nežinoti. Būtent į šią skaudžią tiesą Machiavellis nukreipė mūsų dėmesį, ne ją aiškiai suformuluodamas, bet — gal dar veiksmingiau — didžiumą nekritikuotos tradicinės moralės perduodamas utopijos sričiai. Šiaip ar taip, būtent tokią mintį aš norėčiau pasiūlyti. Ten, kur išsitenka daugiau negu dvidešimt interpretacijų, dar vieną pridėti negali būti laikoma įžūlumu. Tai blogiausiu atveju bus ne daugiau kaip tik pastanga išspręsti tą dabar jau daugiau negu keturių amžių senumo problemą, apie kurią Croce savo ilgo gyvenimo pabaigoje kalbėjo: „*Una questione che forse non si chiuderà mai: la questione del Machiavelli*"[108].

1971

DVI LAISVĖS SĄVOKOS [1]

JEI ŽMONĖS visada sutartų dėl gyvenimo tikslų, jei mūsų protėviai niekieno netrikdomi gyventų sau rojaus sode, tai vargu ar galėtų būti įsivaizduojami tyrinėjimai, kuriems skirta Chichele Socialinių ir politinių teorijų katedra. Juk tie tyrinėjimai kyla ir tarpsta dėl nesutarimų. Galima tai ginčyti remiantis tuo, jog net šventų anarchistų visuomenėje, kur konfliktams dėl galutinio tikslo nėra vietos, vis dėlto gali iškilti politinių problemų, pavyzdžiui, konstitucinių ar įstatymų leidybos klausimų. Tačiau šis prieštaravimas klaidingas. Ten, kur sutarta dėl tikslų, vieninteliai lieka klausimai dėl priemonių, o šie yra ne politiniai, bet techniniai, t. y. gali būti išspręsti pasitelkiant ekspertus ar mašinas, kaip kad sprendžiami inžinierių ar gydytojų ginčai. Štai kodėl tie, kurie tiki kokiu nors didžiuliu pasaulį transformuojančiu fenomenu, galbūt galutiniu proto triumfu arba proletariato revoliucija, privalo tikėti, kad tuo būdu visos politinės ir moralinės problemos gali būti paverstos technologinėmis. Tokią prasmę turi Saint-Simono garsioji frazė apie „žmonių valdymo pakeitimą daiktų tvarkymu" bei marksistų pranašystės apie valstybės nunykimą ir tikrosios istorijos pradžią. Tie, kam abstraktūs samprotavimai apie šią tobulos socialinės harmonijos būklę atrodo tuščias vaizduotės žaismas, tokį požiūrį vadina utopiniu. Ir vis dėlto svečiui iš Marso kokiame nors britų (ar

amerikiečių) universitete šiandien gali būti atleistina, jei jis susidarytų įspūdį, kad to universiteto žmonės gyvena kažkokį labai panašų, nekaltą ir idilišką gyvenimą, sprendžiant iš to, kiek mažai dėmesio filosofai profesionalai skiria fundamentalioms politikos problemoms.

Tačiau tai ir stebina, ir pavojinga. Stebina, nes moderniojoje istorijoje turbūt nebuvo laikotarpio, kada dėl fanatiško socialinių ir politinių doktrinų laikymosi tokiai daugybei žmonių tiek Rytuose, tiek Vakaruose pakito, o kai kuriais atvejais smarkiai susijaukė esminių gyvenimo sąvokų supratimas, iš tikrųjų net ir pats gyvenimas. Pavojinga, nes kai idėjų nepaiso tie, kurie jomis turėtų rūpintis, t. y. tie, kurie apie idėjas buvo išmokyti mąstyti kritiškai, daugybei žmonių jos kartais duoda nežabotą postūmį ir įgyja tokią jėgą, kuri gali pernelyg stipriai išaugti, kad ją veiktų racionali kritika. Vokiečių poetas Heine daugiau negu prieš šimtmetį įspėjo prancūzus, kad jie tinkamai įvertintų idėjų jėgą: profesoriaus kabineto tyloje išaugintos filosofinės sąvokos galinčios sugriauti civilizaciją. Apie Kanto *Grynojo proto kritiką* jis kalbėjo kaip apie kardą, kuriuo buvęs nukirsdintas Europos deizmas, o Rousseau raštus apibūdino kaip krauju suteptą ginklą, su kuriuo Robespierre'as sugriovęs senąjį režimą; dar daugiau, jis išpranašavo, jog Fichte's ir Schellingo romantišką tikėjimą jų fanatiški pasekėjai vokiečiai vieną dieną su baisia galia atgręš prieš liberaliąją Vakarų kultūrą. Faktai rodo, kad ši pranašystė ne visiškai nepasiteisino; bet jei profesoriai iš tikrųjų gali turėti tokią lemtingą jėgą, tai galbūt juos gali nuginkluoti tik kiti profesoriai arba bent jau kiti mąstytojai (o ne vyriausybės ar Kongreso komitetai)?

Keista, bet mūsų filosofai, atrodo, nenutuokia apie šias niokojančias savo veiklos pasekmes. Galbūt geriausieji iš jų, apsvaigę nuo savo puikių laimėjimų abstraktesnėse srityse, su panieka žiūri į sritį, kurioje nelabai galima tikėtis

radikalių atradimų ir mažiausiai tikimybės, kad bus atlyginta išsamios analizės talentui. Tačiau kad ir kaip stengėsi visoks aklas scholastiškas pedantizmas atskirti politiką nuo bet kurios kitos filosofinio tyrinėjimo formos, jos liko neišardomai supintos. Nepaisyti politinio mąstymo srities dėl to, kad jos objektas nepastovus, neturintis aiškių ribų, neapibrėžiamas griežtai nustatytomis sąvokomis, abstrakčiais modeliais, nepagaunamas subtiliais instrumentais, tinkamais logikai bei lingvistinei analizei, reikalauti filosofinio metodo vieningumo ir atmesti viską, su kuo tas metodas negali susidoroti, reiškia pasilikti priklausomam nuo primityvių ir nekritiškų politinių įsitikinimų malonės. Idėjų galią neigia tik pats vulgariausias istorinis materializmas, kuris teigia, jog idealai — tai tiesiog paslėpti materialiniai interesai. Be socialinių jėgų spaudimo politinės idėjos galbūt esti negyvos; bet neabejotina, jog kol šitos jėgos neįvelkamos į idėjų rūbus, jos lieka aklos ir nekryptingos.

Ši tiesa net mūsų laikais neaplenkia tik vieno kito Oxfordo dėstytojo. Jau pirmasis šios katedros profesorius suvokė politinių idėjų teorinę ir praktinę reikšmę ir savo gyvenimą paskyrė joms analizuoti bei propaguoti, ir būtent todėl jis tokį didelį poveikį padarė pasauliui, kuriame gyveno. Visur, kur tik žmones jaudina politiniai ir socialiniai klausimai, žinomas Douglas Cole'o vardas. Jo šlovė nusidriekia toli už šio universiteto ir šios šalies sienų. Visiškai savarankiškas, sąžiningas ir drąsus politinis mąstytojas, nepaprasto aiškumo ir išraiškingumo rašytojas bei oratorius, poetas bei romanų autorius, kaip reta talentingas dėstytojas ir *animateur des idées*, jis pirmiausia yra žmogus, savo gyvenimą paskyręs bebaimiam ne visada populiarių principų rėmimui, nenukrypstamam ir aistringam teisingumo bei tiesos gynimui dažnai nepaprastai sunkiomis ir gniuždančiomis aplinkybėmis. Būtent dėl šių savybių šis kilniausias ir talentingiausias anglų socialistas šiandien daugiausiai ži-

18 — 64

nomas pasauliui. Ne mažiau nuostabu ir galbūt jam būdingiausia yra tai, jog šią visuomeninę padėtį jis pasiekė neaukodamas jai savo natūralaus žmogiškumo, jausmų spontaniškumo, neišsenkamo gerumo, o svarbiausia — pašaukimo mokyti visus, kas tik nori mokytis, pašaukimo, kuriam jis buvo iš širdies atsidavęs ir kurį stiprino įvairiapusis išsilavinimas ir nepaprasta atmintis. Su didžiuliu malonumu ir pasididžiavimu mėginu išreikšti tai, ką aš, kaip ir daugelis kitų, jaučiu šiai iškiliai Oxfordo asmenybei, kurios moralinis ir intelektualinis charakteris yra didelis turtas jo šaliai ir teisingumo bei žmonių lygybės reikalui apskritai.

Būtent iš jo, bent jau ne mažiau nei iš jo raštų, daugelis mano kartos žmonių Oxforde sužinojo, jog politinė teorija yra moralinės filosofijos atšaka, prasidedanti moralinių sąvokų atradimu ar pritaikymu politinių santykių sferoje. Turiu galvoje ne tai (kuo, manau, buvo įsitikinę kai kurie filosofai idealistai), jog visi istoriniai sąjūdžiai ar konfliktai tarp žmonių galiausiai yra sąjūdžiai ar konfliktai tarp idėjų ar dvasinių jėgų arba jų pasekmės (ar aspektai). Noriu pasakyti (ir nemanau, kad profesorius Cole'as su tuo nesutiktų), jog tokių sąjūdžių ar konfliktų supratimas visų pirma reiškia idėjų, ar su jais siejamų požiūrių į gyvenimą, supratimą; tie požiūriai vieninteliai tokius sąjūdžius daro žmonijos istorijos dalimi, o ne vien tik natūraliais įvykiais. Politiniai žodžiai, sąvokos ir veiksmai suprantami tik juos vartojančius žmones išskiriančių klausimų kontekste. Todėl, kol mes nesuprantame svarbiausių savo pasaulio klausimų, kažin ar mums aiškios mūsų pačių pažiūros ir veiksmai. Didžiausias iš tų klausimų — tai atviras karas, kuris vyksta tarp dviejų idėjų sistemų, pateikiančių skirtingus atsakymus į tai, kas nuo seno buvo pagrindinė politikos problema — t. y. paklusnumo ir prievartos problema. „Kodėl aš (ar kas nors kitas) turiu kam nors paklusti?" „Kodėl negaliu gyventi taip, kaip man patinka?" „Ar aš privalau

paklusti?" „Jeigu aš nepaklusčiau, tai ar galėčiau būti priverstas? Kas ir kokiu mastu galėtų mane priversti? Kieno labui ir kodėl?"

Atsakymais į klausimą apie leistinas prievartos šiuolaikiniame pasaulyje ribas ginami priešingi požiūriai, kurių kiekvienas turi gausybę šalininkų. Todėl man atrodo, kad nagrinėti verta kiekvieną šio klausimo aspektą.

I

Prievartauti žmogų reiškia atimti jo laisvę — laisvę nuo ko? Laisvę garbino beveik kiekvienas žmonijos istorijoje žinomas moralistas. Šio termino, panašiai kaip „laimės" ir „gėrio", „prigimties" ir „tikrovės", reikšmė yra tokia neapibrėžta, jog vargu ar egzistuoja interpretacija, kurios jai nebūtų galima pritaikyti. Aš nesiūlau svarstyti nei šio permainingo žodžio istorijos, nei daugiau kaip dviejų šimtų jo reikšmių, užfiksuotų idėjas tiriančių istorikų. Siūlau ištirti ne daugiau kaip dvi, bet pagrindines reikšmes, su kuriomis praeityje buvo susijusi nemaža žmonijos istorijos dalis (drįstu sakyti, kad bus susijusi ir ateityje). Pirmoji politinės laisvės (*freedom* arba *liberty*) reikšmė (abu žodžius vartosiu tam pačiam dalykui išreikšti), kurią, vadovaudamasis daugeliu precedentų, pavadinsiu „negatyviąja", glūdi atsakyme į klausimą: „Kurioje srityje subjektui — asmeniui ar asmenų grupei — be kitų asmenų įsikišimo turėtų būti leista daryti tai, ką jis sugeba daryti, arba būti tuo, kuo jis gali būti?". Antroji reikšmė, kurią pavadinsiu pozityviąja, glūdi atsakyme į klausimą: „Kas (asmuo ar dalykas) yra kontrolės arba įsikišimo šaltinis, kuris kam nors gali nustatyti daryti tai, o ne kitką, būti tokiam, o ne kitokiam?". Šie du klausimai aiškiai skirtingi, net jei atsakymai į juos iš dalies gali sutapti.

„Negatyviosios" laisvės sąvoka

Paprastai sakoma, kad laisvas esu tiek, kiek joks žmogus ar žmonių organizacija nesikiša į mano veiklą. Šia prasme politinė laisvė yra tiesiog sritis, kurioje žmogus gali veikti nekliudomas kitų. Jeigu kiti man trukdo daryti tai, ką daryčiau netrukdomas, tai tam tikru laipsniu aš esu nelaisvas; ir jei kiti žmonės šią sritį susiaurina beveik arba visai iki minimumo, tai aš galiu būti apibūdinamas kaip prievartaujamas arba galbūt netgi pavergtas. Tačiau „prievarta" nėra terminas, kuris apima visas negalėjimo formas. Jei sakau, kad negaliu į aukštį iššokti daugiau kaip dešimt pėdų, jei negaliu skaityti, nes esu aklas, arba negaliu suprasti sunkesniųjų Hegelio puslapių, tai keista būtų sakyti, kad tam tikru laipsniu aš esu pavergtas arba prievartaujamas. Prievarta numato apgalvotą kitų žmonių įsikišimą į sritį, kurioje aš, nesant prievartos, galėčiau veikti. Politinės laisvės jūs neturite tik tada, kai kiti žmonės jums trukdo pasiekti kokį nors tikslą.[2] Paprasčiausias nesugebėjimas pasiekti tikslą nėra politinės laisvės neturėjimas.[3] Tai išreiškia tokie šiuolaikiniai pasakymai kaip „ekonominė laisvė" ir jos priešingybė — „ekonominė vergovė". Labai įtikinamai įrodinėjama, jog jei žmogus pernelyg neturtingas, kad sau leistų kažką, kam nėra įstatyminio draudimo, — kepalą duonos, kelionę aplink pasaulį, teismo pagalbą, — tai jis toks pat mažai laisvas, kaip ir tuomet, jei jam tai būtų uždrausta įstatymo. Jeigu mano neturtas būtų tam tikros rūšies liga, man neleidžianti pirktis duonos, apmokėti kelionę aplink pasaulį ar siekti, kad būtų išklausyta mano byla, kaip kad raišumas man neleidžia bėgioti, tai natūralu, kad šitas negalėjimas neturėtų būti apibūdinamas kaip laisvės, juo labiau politinės, neturėjimas. Aš save tik todėl laikau prievartos ir pavergimo auka, kad manau, jog mano negalėjimas gauti tam tikrą daiktą priklauso nuo tokio kitų žmonių

patvarkymo, jog man sutrukdyta, o tuo tarpu kitiems — ne, turėti pakankamai pinigų už tai užmokėti. Kitais žodžiais tariant, to termino vartosena priklauso nuo tam tikros socialinės ir ekonominės teorijos apie mano neturto ir silpnumo priežastis. Jei mano materialinių priemonių neturėjimas priklauso nuo dvasinių ar fizinių sugebėjimų stokos, tai apie laisvės atėmimą (o ne tik apie skurdą) aš pradedu kalbėti tik tuomet, kai pripažįstu tą teoriją.[4] Jei, be to, aš dar tikiu, kad skurde mane laiko specifinė tvarka, kurią aš vadinu neteisinga ar nedora, tai kalbu apie ekonominę vergovę ar priespaudą. „Iš proto mus veda ne daiktų prigimtis, o bloga valia", sakė Rousseau. Priespaudos kriterijus yra tai, kaip, mano įsitikinimu, tiesiogiai ar netiesiogiai, sąmoningai ar nesąmoningai kiti žmonės prisideda prie to, kad mano norai paverčiami niekais. Buvimas laisvu, šia prasme, man reiškia kitų nesikišimą. Kuo platesnė nesikišimo sritis, tuo platesnė mano laisvė.

Būtent tai, vartodami šį žodį, turėjo omenyje klasikiniai anglų politiniai filosofai.[5] Jie nesutarė dėl to, kokia plati gali ir turi būti šioji nesikišimo sritis. Jie manė, kad esant tokiai dalykų padėčiai, ji negalinti būti neribota, nes kitaip sukeltų būseną, kai visi žmonės neribotai galėtų kištis į viens kito reikalus; tokio pobūdžio natūrali laisvė vestų į socialinį chaosą, kuriame nebūtų patenkinami minimalūs žmonių poreikiai; arba, be to, silpnojo laisvės dar būtų užgniaužiamos stipriojo. Kadangi jie suvokė, jog žmonių tikslai ir darbai automatiškai vienas su kitu harmoningai nedera, ir kadangi (kad ir kokios būtų jų oficialios doktrinos) jie didžiulę reikšmę teikė kitiems tikslams, tokiems kaip teisingumas, laimė, kultūra, saugumas ir įvairaus laipsnio lygybė, tai laisvę jie buvo pasirengę apriboti kitų vertybių (o iš tikrųjų — pačios laisvės) naudai. Nes be to neįmanoma sukurti tam tikros asociacijos, kurią jie laikė siektinu dalyku. Todėl šie mąstytojai manė, kad žmonių

laisvos veiklos sritis turi būti įstatymo ribojama. Tačiau lygiai taip pat tokie libertarai kaip Locke'as bei Millis Anglijoje ir Constant'as bei Tocqueville'is Prancūzijoje manė, kad turi egzistuoti tam tikra minimali asmeninės laisvės sritis, kuri jokiu būdu negali būti pažeista; nes peržengus jos ribą, individas susivokia esąs pernelyg ankštoje srityje, kad minimaliai išvystytų net savo natūralius sugebėjimus, kurie vieninteliai įgalina siekti ar net suvokti tuos įvairius tikslus, kuriuos žmonės laiko gerais, teisingais ar šventais. Iš to galima daryti išvadą, kad turi būti nubrėžta riba tarp privataus gyvenimo ir visuomeninės valdžios sričių. Diskusijos ir ginčo objektas — kur ji turi būti nubrėžta. Žmonės labai vienas nuo kito priklausomi, ir jokio žmogaus veikla niekuomet nėra tokia visiškai privati, kad netrukdytų kitų gyvenimui. „Lydekos laisvė yra mirtis smulkioms žuvims"; vienų laisvė turi remtis kitų laisvės apribojimu. „Oxfordo dono laisvė, — pridurdavo kiti, — labai skirtingas dalykas negu Egipto valstiečio laisvė."

Savo jėgą šis teiginys kildina iš kažko, kas teisinga ir svarbu, bet pati frazė yra tik pigaus politinio efekto priemonė. Tiesa, jog politinių teisių ar apsaugos nuo valstybės kišimosi siūlymas pusnuogiams, beraščiams, pusalkaniams ir ligotiems žmonėms yra pasityčiojimas iš jų padėties; pirmiau, negu jie galės suprasti savo išsiplėtusią laisvę ar ja pasinaudoti, jiems reikia medicininės pagalbos ar švietimo. Kas yra laisvė tiems, kurie negali ja pasinaudoti? Kokia laisvės vertė be atitinkamų sąlygų ja naudotis? Pirmiau svarbiausi dalykai: egzistuoja situacijos, kaip sakė radikalus XIX a. rusų rašytojas, kuriose auliniai batai svarbiau negu Shakespeare'o darbai; asmeninė laisvė nėra kiekvieno pirmaeilis poreikis. Nes laisvė nėra paprastas frustracijos nebuvimas; tai tiek išpūstų žodžio reikšmę, kad jis pradėtų reikšti pernelyg daug arba per mažai. Pirmiau ir labiau negu asmeninės laisvės Egipto valstiečiui reikia drabužių ir vais-

tų, bet ta minimali laisvė, kurios jam reikia šiandien, ir didesnio laipsnio laisvė, kurios jam gali prireikti rytoj, nėra tik jam būdingos laisvės rūšis — ji tapati su profesorių, menininkų ir milijonierių laisve.

Vakarų liberalų sąžinę, manau, kankina ne įsitikinimas, jog žmonių siekiama laisvė skiriasi priklausomai nuo jų socialinių ir ekonominių sąlygų, bet tai, jog laisvę turinti mažuma ją įgijo išnaudodama arba bent jau nukreipdama žvilgsnį nuo didžiosios daugumos, kuri jos neturi. Jie ne be pagrindo mano, kad jei asmeninė laisvė yra galutinis žmonių tikslas, tai ji niekieno iš kito neturėtų būti atimama; mažų mažiausiai, kad ja niekas nesinaudotų kitų sąskaita. Laisvės visiems po lygiai; kitų neturiu traktuoti taip, kaip nenorėčiau, kad jie traktuotų mane; privalau atlyginti skolą tiems, kurie vieninteliai įgalino mano laisvę, gerovę ar išsilavinimą; teisingumas, jo paprasčiausia ir universaliausia reikšme, — tai liberaliosios moralės pagrindai. Laisvė nėra vienintelis žmonių tikslas. Galiu, panašiai kaip ir rusų kritikas Belinskis, sakyti, kad jei laisvė atimama iš kitų — jei mano broliai turi likti skurde, varge ir surakinti grandinėmis, — tai tuomet aš jos nenoriu sau, ją atmetu abiem rankom ir nedvejodamas verčiau sutinku dalintis jų dalia. Tačiau sumaišant sąvokas nieko nepasiekiama. Tam, kad būtų išvengta į akis krentančio ar plačiai paplitusio skurdo, aš esu pasirengęs paaukoti dalį savo laisvės arba ją visą; galiu tai padaryti su noru ir laisvai; bet teisingumo, lygybės ar artimo meilės vardan aš atsižadu ne ko kito, o laisvės. Jei tam tikromis aplinkybėmis nebūčiau pasirengęs padaryti tokią auką, tai mane persekiotų kaltės jausmas — ir visai pagrįstai. Tačiau auka nepadidina to, kas aukojama, t. y. laisvės, kad ir koks didelis būtų moralinis poreikis arba atlygis už tai. Visa yra tai, kas yra: laisvė yra laisvė, o ne lygybė, dora, teisingumas, kultūra, žmonių laimė ar rami sąžinė. Jei mano paties, mano klasės ar tautos laisvė pri-

klauso nuo daugybės kitų žmonių vargo, tai šitai remianti sistema yra neteisinga ir amorali. Bet jei aš sumažinu ar prarandu savo laisvę tam, kad sumažinčiau tokios nelygybės gėdą, ir dėl to neišauga kitų individuali laisvė, — tai įvyksta absoliutus laisvės praradimas. Laisvė gali būti kompensuota teisingumo, laimės ar taikos laimėjimu, tačiau praradimas išlieka, ir vertybės painiojamos sakant, kad net už borto išmetus mano „liberaliąją", individualią laisvę, padidėja kitos rūšies laisvė — „socialinė" arba „ekonominė". Bet ir toliau lieka teisinga, jog kažkieno laisvė kartais turi būti ribojama siekiant apsaugoti likusiųjų laisvę. Kokiu principu vadovaujantis tai reikėtų daryti? Jeigu laisvė šventa, neliečiama vertybė, tai tokio principo negali būti. Vienas ar kitas iš šių prieštaraujančių principų, bent jau praktikoje, turi užleisti vietą kitam, — ir ne visada dėl aiškiai suformuluojamų priežasčių, ką jau kalbėti apie taisykles ar universalių maksimų apibendrinimus. Bet praktinis kompromisas turi būti surastas.

Filosofai, turėję optimistinį požiūrį į žmogaus prigimtį ir tikėję žmogiškųjų interesų harmonizavimo galimybe, tokie kaip Locke'as ar Adamas Smithas, o kai kuriais atvejais ir Millis, tikėjo, kad socialinė harmonija ir pažanga suderinamos su palikimu privačiam gyvenimui didžiulės srities, kur neturi būti leista įžengti nei valstybei, nei kitam autoritetui. Hobbesas ir jam pritariantys, ypač konservatyvūs ir reakcingi mąstytojai, įrodinėjo, kad norint neleisti žmonėms naikinti vienas kitą bei iš socialinio gyvenimo daryti džiungles ir tyrlaukius, turėtų būti pasitelktos didesnės apsaugos priemonės jiems sudrausminti; jis norėjo atitinkamai padidinti centralizuotos kontrolės sritį ir sumažinti individui paliekamą sritį. Tačiau abi pusės sutarė, kad tam tikra žmogaus egzistencijos dalis turi likti nepriklausoma nuo visuomeninės kontrolės sferos. Įsiveržimas į tą draustinį, kad ir kokį mažą, būtų despotizmas. Išraiškin-

giausias laisvės ir privatumo gynėjas buvo Benjaminas Constant'as, kuris, dar neužmiršęs jakobinų diktatūros, skelbė, kad nuo despotiško kišimosi turi būti apsaugotos bent jau religijos, nuomonės, žodžio, nuosavybės laisvės. Jeffersonas, Burke'as, Paine'as, Millis sudarinėjo skirtingus individualių laisvių katalogus, tačiau iš esmės jiems visiems galioja tas pats argumentas — laikyti valdžią pažabotą. Mes privalome išsaugoti minimalią asmeninės laisvės sritį, jei nenorime „degraduoti ar atsisakyti savo prigimties". Negalime likti absoliučiai laisvi, ir dalies savo laisvės turime atsisakyti tam, kad išsaugotume likusiąją. Bet visiškas pasidavimas yra savęs sunaikinimas. Koks tuomet turi būti minimumas? Tas, kurio žmogus negali atsisakyti, nenusižengdamas savo žmogiškosios prigimties esmei. Kas sudaro šią esmę? Kokios normos iš jos plaukia? Tai visada buvo, o galbūt ir ateityje bus begalinių ginčų objektas. Tačiau kad ir kokio principo požiūriu būtų apibrėžiama nesikišimo sritis — ar tai būtų prigimtinės teisės ar teisių, naudos, kategorinio imperatyvo nustatomų normų, visuomeninės sutarties nepažeidžiamumas, ar bet kuri kita sąvoka, kuria žmonės siekė paaiškinti ir pateisinti savo įsitikinimus, — laisvė šia prasme reiškia laisvę „nuo kažko"; nesikišimą už kintančių, bet visada atpažįstamų ribų. „Vienintelė laisvė, verta šio vardo, yra laisvė savo pačių pasirinktu būdu siekti savo pačių gero", — sakė vienas labiausiai žinomų jos šalininkų. Jei taip, tai ar išvis pateisinama prievarta? Millis neabejojo, jog pateisinama. Kadangi teisingumas reikalauja visiems individams suteikti minimalią laisvę, tai visi kiti individai neišvengiamai turi būti apriboti (jei reikia, jėga) nuo kieno nors laisvės atėmimo. Visa įstatymo funkcija iš tikrųjų buvusi padėti išvengti tokių kolizijų: valstybė buvo suvesta į tai, ką Lassalle'is paniekinamai apibūdino kaip naktinio sargo ar kelių policininko funkciją.

Kodėl toks šventas Milliui pasidarė individo laisvės saugojimas? Savo garsiojoje esė jis skelbia, kad kol žmonėms neleidžiama gyventi taip, kaip jie nori, eiti „vien jiems rūpimu keliu", tol civilizacija negali progresuoti; dėl laisvos idėjų rinkos nebuvimo nepaaiškės tiesa; nebus galimybės reikštis spontaniškumui, originalumui, genialumui, dvasinei energijai, moralinei drąsai. Visuomenę sutraiškys „kolektyvinės vidutinybės" svoris. Visa, kas turtinga ir įvairu, sugniuždys papročio svoris, žmonių pastovus polinkis į konformizmą, išauginantis vien tik „sumenkusius sugebėjimus", „prislėgtus ir ribotus", „mėšlungio sutrauktus ir iškreiptus" žmones. „Toks pat gerbtinas yra pagoniškasis savęs teigimas, kaip ir krikščioniškasis savęs atsisakymas." „Visas klaidas, kurias žmogus padaro nepaisydamas kitų patarimo ir perspėjimo, turbūt žymiai nusveria tas blogis, kuris kyla tada, kai žmogus leidžiasi įkalinamas tame, ką jie laiko gėriu." Laisvės gynimas sudaro „negatyvų" apsaugos nuo įsikišimo tikslą. Grasinti žmogui persekiojimu, jei jis nepaklūsta jokių tikslų nesirenkančiam gyvenimui, uždaryti jam visas duris, išskyrus vienas, kad ir kokią puikią perspektyvą atveriančias, arba kad ir kokie geri būtų tokią tvarką nustatančiųjų motyvai, reiškia nusidėti tiesai, kad jis yra žmogus, savo paties gyvenimą turinti nugyventi būtybė. Tai laisvė, kaip ją suprato liberalūs mąstytojai moderniajame pasaulyje nuo Erazmo (kai kas sakytų, nuo Ockhamo) laikų iki mūsų dienų. Iš šios individualistinės ir daug svarstytos žmogaus sampratos kyla bet koks argumentas už pilietines laisves ir individualias teises, bet koks protestas prieš išnaudojimą ir pažeminimą, prieš viešosios valdžios kišimąsi, masinę papročių ar organizuotos propagandos hipnozę.

Galima pažymėti tris su šia pozicija susijusius faktus. Pirmiausia Millis painioja dvi skirtingas sampratas. Viena iš jų ta, jog bloga savaime bet kuri prievarta, nes niekais

paverčia žmogaus troškimus, net jei gali tekti ją taikyti tam, kad būtų užkirstas kelias kitoms, didesnėms blogybėms; tuo tarpu nesikišimas, esantis prievartos priešingybė, yra geras savaime, net jei jis ir nėra vienintelis gėris. Tai „negatyvi" laisvės koncepcija, klasikinė jos forma. Kita samprata yra ta, jog žmonės turėtų siekti atrasti tiesą ar išugdyti tam tikrą, Milliui priimtiną charakterio tipą, — kritišką, originalų, turtingos vaizduotės, nepriklausomą, nekonformistišką iki ekscentriškumo ir pan., — ir jog tą tiesą galima rasti bei tokį charakterį išugdyti tik laisvės sąlygomis. Abu šie požiūriai liberalūs, bet ne tapatūs, ir tarp jų geriausiu atveju egzistuoja tik empirinis ryšys. Niekas neįrodinės, jog tiesa ar saviraiškos laisvė gali klestėti ten, kur dogma naikina bet kokią mintį. Tačiau istorijos pavyzdžiai neretai rodo (kaip iš tiesų įrodinėjo Jamesas Stephenas, grėsmingai puldamas Millį savo darbe *Liberty, Equality, Fraternity*), kad vientisumas, tiesos meilė ir ugningas individualizmas neretai, jei ne dažniau, išauga griežtai disciplinuotose visuomenėse (pavyzdžiui, tarp Škotijos ar Naujosios Anglijos puritonų kalvinistų arba esant karinei disciplinai), o ne tolerantiškesnėse ir indiferentiškesnėse visuomenėse. Jei taip, tai sugriūna Millio argumentas už laisvę, kaip žmogaus genijui augti būtiną sąlygą. Jei du Millio tikslai pasirodytų nesuderinami, tai jis susidurtų su žiauria dilema, o ką jau kalbėti apie tolesnius sunkumus, kuriuos sukūrė jo doktrinos nesuderinamumas su griežtu utilitarizmu net jo paties humaniškoje versijoje.[6]

Antra, ta doktrina yra palyginti moderni. Vargu ar antikiniame pasaulyje iš viso diskutuota apie individualią laisvę kaip įsisąmonintą politinį idealą (čia nekalbu apie tokios laisvės faktinį egzistavimą). Dar Condorcet pastebėjo, kad romėnų ir graikų teisinėse koncepcijose nebuvo individo teisių sąvokos; tai vienodai tinka žydų, kinų ir kitoms lig šiol atskleistoms senovės civilizacijoms.[7] Šio idealo viešpa-

tavimas greičiau išimtis, o ne taisyklė, net palyginti nesenoje Vakarų istorijoje. Laisvė šia prasme nebuvo dažnas dideles žmonių mases vienijantis lozungas. Tas troškimas nebūti kitų pažeistam, būti paliktam savo paties nuožiūrai — yra aukštos civilizacijos ženklas, ir tatai pasakytina tiek individų, tiek visuomenių atžvilgiu. Paties privatumo, asmeninių santykių srities supratimas kaip savaime švento dalyko kyla iš laisvės koncepcijos, kuri, nepaisant jos religinių šaknų, vargu ar savo išvystyta forma senesnė už Renesansą ir Reformaciją.[8] Tačiau jos nykimas reikštų tam tikros civilizacijos, viso moralinio požiūrio mirtį.

Svarbesnė yra trečioji šios laisvės sampratos ypatybė: kad laisvė šia prasme nėra nesuderinama su kai kuriomis autokratijos rūšimis ar bent jau su savivaldos nebuvimu. Laisvė šia prasme iš esmės susijusi su kontrolės sritimi, o ne jos šaltiniu. Lygiai taip pat kaip demokratija tikrai gali iš individualaus piliečio atimti didžiąją daugumą laisvių, kurias jis būtų galėjęs turėti kokioje nors kitoje visuomenėje, visiškai įmanoma, kad liberaliai nusiteikęs despotas savo pavaldiniams suteiktų plataus masto asmeninę laisvę. Despotas, kuris savo pavaldiniams palieka plačią laisvės sritį, gali būti neteisingas arba skatinti beprotiškiausią nelygybę, mažai rūpintis tvarka, dorove, pažinimu; tačiau jei jis, suteikęs laisvę, jos neriboja arba bent jau ją riboja mažiau negu daugelis kitų režimų, tai jis atitinka Millio apibrėžimą.[9] Laisvė šia prasme nėra (bent jau logiškai) susijusi su demokratija ar savivalda. Apskritai paėmus, savivalda gali suteikti geresnę pilietinių laisvių išsaugojimo garantiją negu kiti režimai, ir kaip tokia ji buvo ginama libertarų. Tačiau tarp individualios laisvės ir demokratinio valdymo nėra būtino ryšio. Atsakymas į klausimą „Kas mane valdo?” logiškai skiriasi nuo atsakymo į klausimą „Kokiu mastu valdžia kišasi į mano reikalus?”. Būtent šiame skirtume galiausiai glūdi dviejų laisvės sąvokų — ne-

gatyviosios ir pozityviosios didžioji priešingybė.[10] „Pozityvioji" laisvės prasmė paaiškėja, kai bandome atsakyti į klausimą „Kas mane valdo?" arba „Kas man turi pasakyti, kuo aš turiu ir kuo neturiu būti, ką turiu ir ko neturiu daryti?", o ne į klausimą „Ką aš esu laisvas daryti ar kuo esu laisvas būti?". Ryšys tarp demokratijos ir individualios laisvės žymiai subtilesnis, negu atrodė daugeliui vienos ir kitos gynėjų. Žmogaus troškimas pačiam save valdyti arba bent jau dalyvauti jo gyvenimą kontroliuojančiame procese, gali būti toks pat gilus kaip ir veikimo laisvės noras, o istoriškai galbūt net senesnis. Bet tai — ne to paties dalyko troškimas. Šie troškimai tokie skirtingi, kad galų gale iš tikrųjų atvedė į didįjį ideologijų, valdančių mūsų pasaulį, susidūrimą. Nes būtent šią — „pozityviąją" laisvės koncepciją: ne laisvę nuo ko nors, bet laisvę kam nors — kad gyventumei vienos nurodytos formos gyvenimą, — „negatyviosios" sąvokos šalininkai kartais pateikia ne kitaip, kaip vien tik išoriškai užmaskuotą brutalią tironiją.

II

Pozityviosios laisvės sąvoka

„Pozityvioji" žodžio *laisvė* prasmė yra kilusi iš žmogaus noro būti savo paties šeimininku. Aš noriu, kad mano gyvenimas ir sprendimai priklausytų nuo manęs paties, o ne nuo kokių nors išorinių jėgų. Aš noriu būti savo paties, o ne kitų žmonių valios aktų įrankis. Aš noriu būti subjektas, o ne objektas, veikti skatinamas savo proto ir sąmoningų tikslų, o ne dėl, sakytum, iš išorės veikiančių priežasčių. Aš noriu būti kažkas, o ne niekas; noriu būti tas, kuris veikia, sprendžiantysis, o ne tas, už kurį sprendžia kiti, noriu vadovauti pats sau, o ne būti veikiamas išorinės

gamtos ar kitų žmonių, tarytum būčiau daiktas, gyvulys ar vergas, nesugebantis vaidinti žmogaus vaidmens, t. y. suvokti savo paties tikslų bei veiklos krypčių ir juos realizuoti. Bent iš dalies tai turiu omeny sakydamas, kad esu protingas ir kad būtent protas mane kaip žmogų išskiriąs iš likusio pasaulio. Pirmiausia aš noriu save suvokti kaip mąstančią, turinčią valią, aktyvią būtybę, atsakingą už savo pasirinkimus ir galinčią juos paaiškinti savo pačios idėjomis ir tikslais. Laisvas jaučiuosi tiek, kiek tikiu, kad taip yra, ir pavergtas tiek, kiek esu priverstas suvokti, kad taip nėra.

Sprendžiant iš šalies, gali atrodyti, jog tarp šių dviejų sampratų — laisvės, kurią sudaro buvimas savo paties šeimininku, ir laisvės, kurią sudaro tai, jog kiti žmonės man netrukdo pasirinkti taip, kaip aš noriu, nėra didesnio loginio atstumo — tai ne daugiau kaip negatyvus ir pozityvus to paties dalyko pasakymo būdas. Tačiau istoriškai „pozityvios" ir „negatyvios" laisvės sąvokos vystėsi išsiskiriančiomis kryptimis, ne visada logiškai garbingais žingsniais, kol pagaliau viena su kita ėmė konfliktuoti.

Vienas iš būdų tatai išsiaiškinti — tai pažvelgti į savarankišką jėgą, kurią įgavo iš pradžių galbūt visiškai nekalta buvimo savo paties šeimininku metafora. „Aš esu savo paties šeimininkas"; „nesu nė vieno žmogaus vergas"; bet ar aš negaliu būti (kaip linksta sakyti platonikai ir hėgelininkai) gamtos vergas? Arba savo „nežabotų" aistrų vergas? Ar tai ne tos pačios giminiškos sąvokos „vergas" rūšys — vienos politinės ar teisinės, kitos moralinės ar dvasinės? Argi žmonės neturėjo išsilaisvinimo iš dvasinės ar gamtos vergovės patyrimo, ar jie ne šitame kelyje įsisąmonino, viena vertus, savo dominuojantį „aš", ir kita vertus, kažką, kas juose gali paklusti? Tuomet tas dominuojantis „aš" įvairiai tapatinamas su protu, su mano „aukštesniąja prigimtimi", su „aš", kuris kalkuliuoja ir numato jį

galų gale patenkinsiančius tikslus, su mano „realiu", „idealiu", „autonomišku" ar mano geriausiu „aš"; paskui jis priešinamas iracionaliems impulsams, nekontroliuojamiems troškimams, mano „žemesniajai" prigimčiai, trumpalaikių malonumų vaikymuisi, mano „empiriniam" ar „heteronomiškam" „aš", užvaldomam bet kokio troškimo ir aistros gūsio, kurį jis, norėdamas pakilti iki savo „tikrosios" prigimties aukštumų, turėtų griežtai disciplinuoti. Dabar jau šitie du „aš" gali būti pateikiami kaip net dar labiau vienas nuo kito atskirti: tikrasis „aš" gali būti suvoktas kaip kažkas platesnis už individualų „aš" (kaip tas terminas paprastai suprantamas), kaip socialinė „visuma", kurios elementas ar aspektas tas individas yra: kaip gentis, rasė, bažnyčia, valstybė, didžioji gyvųjų, mirusiųjų ir dar negimusiųjų visuomenė. Paskui ta esybė sutapatinama su „tikruoju aš", kuris, savo nepaklusniems nariams primesdamas kolektyvinę, „organišką", vieningą valią, pasiekia savo, taigi ir jų, „aukštesnę" laisvę. Dažnai buvo nurodomi pavojai, susiję su organinių metaforų naudojimu tam tikram žmonių prievartavimui pateisinti, neva siekiant juos pakylėti į „aukštesnio" lygio laisvę. Bet įtikimumą tokioms kalboms suteikia tai, jog mes pripažįstame, kad galima, o kartais ir leistina prievartauti žmones vardan tam tikro tikslo (sakykime, teisingumo ar visuomenės sveikatos), kurio jie ir patys siektų, jei būtų labiau apsišvietę, bet to nedaro, nes yra akli, nemokšos ar sugadinti. Save man patogiau suvokti kaip kitus prievartaujantį jų pačių labui, dėl jų, o ne dėl mano naudos. Paskui aš pareiškiu, jog geriau už juos žinau, ko jiems iš tikrųjų reikia. Iš to peršasi svarbiausia išvada, — kad jei jie būtų tokie pat protingi ir išmintingi kaip aš ir savo interesus suprastų taip, kaip aš juos suprantu, tai neturėtų man priešintis. Bet galiu užsimoti ir žymiai daugiau. Galiu pareikšti, kad jie iš tikrųjų siekia to, kam, būdami tamsuoliai, sąmoningai priešinasi, nes juose glūdi

„slapta" esybė — jų paslėpta racionali valia ar „tikrasis" tikslas — ir kad ši esybė yra jų „tikrasis aš", apie kurį nieko negali žinoti, arba gali menkai tenutuokti jų varganas empirinis erdvės ir laiko „aš" (nors tam prieštarauja visa, ką jie atvirai jaučia, daro ir sako); ir kad ši vidinė dvasia yra vienintelis „aš", į kurio norus būtų verta atsižvelgti.[11] Priėmęs tokį požiūrį, įgyju galią ignoruoti faktinius žmonių ar visuomenių norus, šantažuoti, engti, kankinti juos dėlei jų „tikrųjų aš" ir jų vardu, būdamas visiškai įsitikinęs, kad nesvarbu, koks būtų tikrasis žmogaus tikslas, — laimė, pareigos atlikimas, išmintis, teisinga visuomenė, savęs realizavimas, — jis turi būti tapatus su jo laisve, su jo „tikrojo", nors ir dažnai nugramzdinto ir nebylaus „aš" laisvu pasirinkimu.

Šis paradoksas dažnai buvo demaskuojamas. Vienas dalykas sakyti, jog aš žinau, kas gera *x*, nors jis pats to nežino; ir dėlei šito, t. y. jo paties labui, net ignoruoti jo norus; visai kitas dalykas sakyti, kad jis iš tikrųjų, *eo ipso* tai pasirinko — nesąmoningai, ne taip, kaip jis tai daro kasdieniame gyvenime, bet atlikdamas racionalaus „aš", kurio jo empirinis „aš" gali nežinoti, vaidmenį — „tikrojo aš", kuris atskiria tai, kas gera, ir kai tai jam atsiskleidžia, jis negali rinktis ką kita. Ši nežmoniška impersonacija, t. y. to, ką *x* pasirinktų, jei jis būtų kažkas kitas, negu yra ar bent jau kol kas dar nėra, prilyginimas tam, ko *x* iš tikrųjų siekia ir ką renkasi, sudaro visų politinių savirealizacijos teorijų šerdį. Vienas dalykas sakyti, kad galiu būti prievartaujamas savo paties naudai, kurią esu pernelyg aklas suvokti: tam tikrais atvejais tai gali būti man naudinga, iš tiesų net padidinti mano laisvę. Ir kitas dalykas sakyti, jog jei tai daroma mano naudai, tai tuomet nesu prievartaujamas, nes pats to noriu (žinodamas apie tai arba nežinodamas), ir esu laisvas (arba „išties" laisvas), net jei mano varganas žemiškasis kūnas ir kvailas protas piktai tai atmeta bei su di-

džiausiu įtūžiu kovoja prieš tuos, kurie, kad ir kaip gero linkėdami, siekia jiems tai užkarti.

Ši stebuklinga transformacija ar triukas (už kurį Williamas Jamesas taip teisingai išjuokė hegelininkus) neabejotinai taip pat lengvai gali būti padaromas ir su „negatyviąja" laisvės sąvoka, kai „aš", į kurio gyvenimą neturėtų būti kišamasi, toliau nebėra individualus, su savo faktiniais norais ir poreikiais, kaip jie įprastai suprantami, bet yra „tikrasis", vidinis žmogus, tapatinamas su kokio nors idealaus tikslo, kurio net nesapnavo jo empirinis „aš", vaikymusi. Ir, panašiai kaip „pozityviai" laisvo „aš" atveju, ši esybė gali būti išpūsta iki tam tikros viršasmeninės esybės — valstybės, klasės, tautos ar pačios istorijos raidos, — ir šioji esybė laikoma „tikresniu" atributų subjektu negu empirinis „aš". Tačiau ši „pozityvi" laisvės, kaip buvimo savo paties šeimininku, koncepcija kartu su jos peršama mintimi apie prieš save patį atsigręžiantį žmogų iš tikrųjų, kaip rodo istorija, teoriniu ar praktiniu požiūriu lengviausiai pasidavė šitam asmenybės suskaidymui į dvi dalis: į transcendentinį, viešpataujantį kontrolierių ir į tą empirinį troškimų bei aistrų gumulą, kuris turi būti sutvarkytas ir pažabotas. Reikšmingas buvo būtent šis istorinis faktas. Tai įrodo (jei išvis reikalingas tokios akivaizdžios tiesos įrodymas), jog laisvės koncepcijos tiesiogiai kyla iš požiūrio į tai, kas yra „aš", asmenybė, žmogus. Su žmogaus apibrėžimu gali būti daroma pakankamai daug manipuliacijų, ir laisvė gali imti reikšti tai, ko manipuliatorius nori. Nesena istorija pernelyg aiškiai parodė, kad tai ne vien tik akademinis klausimas.

Dviejų „aš" atskyrimo pasekmės taps net aiškesnės, jei atsižvelgsime į tas dvi pagrindines formas, kurias istoriškai įgijo troškimas būti savo paties, savo „tikrojo aš" valdomam (*self-directed*): pirmoji — savęs atsisakymas tam, kad pasiektumei nepriklausomybę, antroji — tai savęs realiza-

19 — 64

vimas arba visiškas susitapatinimas su konkrečiu principu ar idealu siekiant to paties tikslo.

III

Pasitraukimas į vidinę citadelę

Aš esu proto ir valios savininkas; sugalvoju tikslus ir trokštu juos įgyvendinti; bet jei man trukdoma jų siekti, tai aš nebesijaučiu padėties šeimininkas. Man gali trukdyti gamtos dėsniai, atsitiktinumai, žmonių veikla ar neretai nenumatytas žmogaus institucijų poveikis. Šių jėgų aš galiu nepajėgti atremti. Ką turiu daryti, kad nebūčiau jų sugniuždytas? Turiu išsilaisvinti nuo troškimų, kurių žinau negalįs realizuoti. Aš noriu būti savo karalystės valdovas, tačiau jos sienos ilgos ir nesaugios, todėl aš jas sutrumpinu, kad sumažinčiau ar pašalinčiau pažeidžiamą sritį. Iš pradžių aš trokštu laimės, valdžios, pažinimo ar tam tikro konkretaus tikslo. Bet aš negaliu jų įgyti. Apsisprendžiu vengti pralaimėjimo ir tuščio jėgų eikvojimo, ir todėl nutariu nesiekti nieko, ko negaliu būti tikras pasieksiąs. Aš nusistatau nesiekti to, kas nepasiekiama. Tironas grasina sunaikinti mano turtą, įkalinti mane, ištremti ar nužudyti tuos, kuriuos aš myliu. Bet jei aš nebesijaučiu prisirišęs prie turto, jei man nebesvarbu, ar esu kalėjime, ar ne, jei savyje užmušiau natūralius polinkius, tai tuomet tironas manęs negali palenkti savo valiai, nes visa tai, kas man liko, nebėra empirinių baimių ir troškimų objektas. Aš tarytum būčiau strategiškai atsitraukęs į vidinę citadelę — į savo protą, savo sielą, savo „noumeninį aš", kurio negali paliesti, kaip besistengtų, nei akla išorinė jėga, nei žmogaus piktadarystė. Aš pasitraukiu į save; čia, ir tik čia, esu saugus. Lyg sakyčiau: „Mano koja sužeista. Yra du būdai, kaip išsivaduoti nuo

skausmo. Vienas — gydyti žaizdą. Tačiau jei gydymas pernelyg sunkus ar nepatikimas, dar yra ir kitas būdas. Nuo žaizdos galiu išsivaduoti nusikirsdamas koją. Jei išmoksiu nenorėti nieko, kam būtina turėti koją, tai nė nejausiu jos neturįs". Tai tradicinis asketų ir kvietistų, stoikų ar budistų, įvairioms religijoms ar nė vienai iš jų nepriklausančių žmonių išsivadavimas, kai per tam tikrą apgalvotą savęs transformavimo procesą (leidžiantį toliau nebesirūpinti nė viena iš visuomenės vertybių, likti izoliuotam ir nepriklausomam, likti visuomenės pakraščiuose, nebepažeidžiamam jos ginklų) pabėgama nuo pasaulio ir išvengiama visuomenės ar viešosios nuomonės jungo.[12] Bet koks politinis izoliacionizmas, bet kokia ekonominė autarkija, bet kokia autonomijos forma turi tam tikrą šio požiūrio elementą. Atsisakydamas kelio, pašalinu kliūtis savo kelyje; pasitraukiu į savo sektą, į savo planingą ekonomiką, į savo sąmoningai izoliuotą teritoriją, kur nereikia klausyti jokių iš šalies ateinančių balsų ir kur poveikio negali turėti jokios išorinės jėgos. Tai saugumo siekimo forma; tačiau ji taip pat buvo vadinama asmeninės arba tautinės laisvės ar nepriklausomybės siekimu.

Nuo šios doktrinos, ją pritaikius individams, labai arti iki koncepcijų tų, kurie, kaip Kantas, laisvę tapatino ne su troškimų pašalinimu, bet su pasipriešinimu jiems ir jų kontroliavimu. Save tapatinu su kontrolieriumi ir šitaip išvengiu kontroliuojamojo vergovės. Esu laisvas dėl savo autonomiškumo ir laisvas tiek, kiek esu autonomiškas. Įstatymams paklūstu, bet juos esu pats sau užsikoręs arba be jokios prievartos suradęs savyje. Laisvė — tai paklusimas, tačiau „paklusimas mūsų pačių nusistatytam įstatymui", o joks žmogus negali savęs pavergti. Heteronomija — tai priklausomybė nuo išorinių faktorių, polinkis būti išorinio pasaulio, kurio aš pats negaliu visiškai kontroliuoti ir kuris *pro tanto* kontroliuoja bei „pavergia" mane, žaisliuku. Aš

laisvas tik tokiu laipsniu, kokiu mano asmenybė „nesupančiota" nieko, kas paklūsta mano nekontroliuojamoms jėgoms; gamtos dėsnių aš negaliu suvaldyti; todėl mano laisva veikla *ex hypothesi* privalo būti pakylėta virš empirinio priežastingumo pasaulio. Čia ne vieta svarstyti šitos senos ir žinomos doktrinos pagrįstumo; aš noriu tik pažymėti, kad tarpusavy susijusios laisvės kaip pasipriešinimo nerealizuojamiems troškimams (ar jų vengimo) bei nepriklausomybės nuo priežastingumo sferos sąvokos suvaidino pagrindinį vaidmenį politikoje ne mažiau negu etikoje.

Juk jeigu žmonių esmę sudaro tai, kad jie yra autonomiškos būtybės — kūrėjai vertybių, savaiminių tikslų, kurių aukščiausią reikšmę sudaro būtent tai, kad jos paremtos laisva valia, — tai tuomet nėra nieko blogiau, kaip tuos žmones traktuoti taip, tarytum jie nebūtų autonomiški, bet būtų gamtos objektai, priežastinių poveikių nukreipiami, išorinių paskatų malonei atiduoti gyvi padarai, kurių pasirinkimais, grasindami jėga ar siūlydami apdovanojimus, gali manipuliuoti valdovai. Šitoks žmonių traktavimas reiškia tokį požiūrį į juos, tarytum jie ne patys save determinuotų. „Niekas negali manęs priversti būti laimingu tokiu būdu, kaip jis tai supranta, — sakė Kantas. — Paternalizmas — tai didžiausias despotizmas, kokį galima įsivaizduoti." Taip yra todėl, kad žmones jis traktuoja taip, lyg jie būtų nelaisvi, vien tik žmogiškoji medžiaga man, gero linkinčiam reformatoriui, kad formuočiau ją pagal savo, o ne pagal jų pačių laisvai pasirinktą tikslą. Būtent šią politiką, kaip žinoma, siūlė ankstyvieji utilitaristai. Helvétius (ir Benthamas) buvo įsitikinę, kad reikia ne priešintis žmonių polinkiui vergauti savo aistroms, bet jį panaudoti. Jų nuomone, reikia siekti, kad žmonės visad žinotų, jog jų laukia arba apdovanojimas, arba bausmė (o tai griežčiausia iš visų įmanomų heteronomijos formų), ir gal tokiu būdu „vergus" galima padaryti laimingesnius.[13] Tačiau manipuliavimas žmonėmis, jų stūmimas link

tikslų, kuriuos jūs — socialinis reformatorius — matote, bet kurių jie, galimas dalykas, nemato, reiškia neigti jų žmogiškąją esmę, traktuoti juos kaip objektus, neturinčius savo pačių valios ir, vadinasi, juos žeminti. Štai kodėl melavimas žmonėms, arba jų apgaudinėjimas, t. y. jų kaip priemonių panaudojimas mano, o ne jų pačių savarankiškai sumanytiems tikslams, net jei tai ir jiems naudinga, iš tikrųjų reiškia, kad jie traktuojami kaip nebe žmonės, kad su jais elgiamasi taip, tarytum jų tikslai būtų ne tokie galutiniai ir mažiau šventi negu manieji. Kieno vardu galėčiau būti pateisintas, žmones versdamas daryti tai, ko jie nenori arba nesutinka daryti? Tik jei taip elgčiausi vardan kokių nors už mus pačius aukštesnių vertybių. Tačiau jei, kaip mokė Kantas, visas vertybes sukuria laisvi žmonių veiksmai ir vertybėmis jos vadinamos tik tiek, kiek jos tokios yra, tai nėra jokios už individą aukštesnės vertybės. Todėl toks elgesys reiškia žmonių prievartavimą dėl kažko, kas mažiau verta negu jie patys — jų palenkimą mano valiai ar kieno nors (jo ar jų) individualiam laimės, naudos, saugumo, patogumo troškimui. Aš siekiu kažko, ko trokštu pats arba trokšta mano grupė (nesvarbu, kokio kilnumo tas tikslas), ir tam kitus žmones panaudoju kaip priemones. Bet tai prieštarauja tam, ką žinau apie žmones, — būtent, kad jie yra tikslai savaime. Todėl bet koks manipuliavimas žmonėmis, jų papirkinėjimas, jų formavimas prieš jų pačių valią, pagal jūsų pasirinktą modelį, minties kontrolės ir apdorojimo formos[14] yra neigimas žmonėse to, kas juos daro žmonėmis, o jų vertybes — galutinėmis vertybėmis.

Kanto laisvas individas yra transcendentinė būtybė, esanti už gamtinio priežastingumo ribų. Tačiau savo empirine forma — kasdieniame gyvenime vartojama žmogaus sąvoka — ši doktrina šerdis buvo tiek moralinio, tiek politinio liberalizmo, kurį XVIII amžiuje giliai paveikė Kantas ir Rousseau. Tos doktrinos *a priori* versija — tai sekuliarizuoto protes-

tantiškojo individualizmo forma, kur Dievo vietą užima racionalaus gyvenimo koncepcija, o individuali, susivienijimo su Juo siekianti siela pakeista protu apdovanotos asmenybės koncepcija; ta asmenybė stengiasi būti valdoma proto ir vien tik proto, nepriklausyti nuo nieko, kas ją, pasitelkdamas jos iracionaliąją prigimtį, galėtų išmušti iš vėžių ar apgauti. Autonomija, o ne heteronomija: veikti, o ne būti kitų veikiamam. Vergavimo aistroms sąvoka tiems, kurie mąsto šiais terminais, — tai daugiau negu vien tik metafora. Išsivadavimas nuo baimės, meilės ar troškimo prisitaikyti reiškia išsilaisvinimą nuo kažko, ko negaliu kontroliuoti, despotizmo. Sofoklis, sakydamas, kaip liudija Platonas, kad tik senyvas amžius jį išvadavęs nuo meilės aistros — to žiauraus šeimininko — jungo, kalba apie tokį pat realų patyrimą, kaip ir išsivadavimas nuo tirono ar vergvaldžio. Šiam mąstymo būdui priklauso toks psichologinis savęs stebėjimo patyrimas, kai asmuo „sugaūna" save pasiduodantį tam tikriems „žemesniems" impulsams, veikiantį dėl sau nepatinkančio motyvo ar darantį kažką, ko galbūt neapkenčia jau pačiu darymo momentu, o vėliau reflektuoja, jog tai darydamas, „nebuvęs savimi" arba „savęs nevaldęs". Save aš identifikuoju su savo kritiniais ir racionaliais momentais. Mano veiksmų pasekmės negali turėti reikšmės, nes jos ne mano valioje; mano valioje tik mano motyvai. Tai tikėjimas mąstytojo atsiskyrėlio, metusio iššūkį pasauliui ir išsilaisvinusio iš žmonių ir daiktų grandinių. Šiuo pavidalu doktrina visų pirma gali atrodyti kaip etinė ir vargu ar bent kiek politinė pažiūra; nepaisant to, jos politinė potekstė aiški, ir ji įeina į liberalaus individualizmo tradiciją bent jau taip pat giliai kaip ir „negatyvioji" laisvės sąvoka.

Galbūt verta pažymėti, jog protingo, į savo tikrojo „aš" vidinę tvirtovę pabėgusio išminčiaus sąvoka individualistine forma turbūt iškyla tuomet, kai išorinis pasaulis ima atro-

dyti perdėm nykus, žiaurus ar neteisingas. „Tas tikrai laisvas, — sakė Rousseau, — kas trokšta to, ką gali pasiekti, ir daro tai, ko trokšta." Pagunda pasitraukti į save gali tapti neįveikiama tokiame pasaulyje, kur žmogus, siekdamas laimės, teisingumo ar laisvės (bet kuria prasme), mažai ką gali padaryti, nes jis įsitikina, kad jam uždaryta pernelyg daug veiklos kelių. Galbūt taip buvo Graikijoje, kur stoikų idealas visiškai galėjo būti siejamas su tuo, kad nepriklausomos demokratijos neatsilaikė prieš centralizuotą Makedonijos autokratiją. Dėl analogiškų priežasčių taip atsitiko Romoje po respublikos žlugimo.[15] Tokia situacija susidarė XVII amžiaus Vokietijoje, didžiausio Vokietijos žemių nuosmukio laikotarpiu, kuris ėjo po Trisdešimtmečio karo, kai visuomeninio gyvenimo pobūdis, ypač mažose kunigaikštystėse, tam tikrai vidinei emigracijai (ne pirmą ir ne paskutinį kartą) skatino tuos, kurie vertino žmogiškojo gyvenimo orumą. Doktrina, tvirtinanti, jog turiu išmokti netrokšti to, ko negaliu turėti, jog užgniaužtas ar sėkmingai įveiktas troškimas yra bemaž tas pat kaip ir patenkintas troškimas, — yra kilni, bet, man regis, neabejotinai „rūgščių vynuogių" doktrinos variantas: iš tikrųjų nenoriu to, ko nesu tikras gauti.

Tatai paaiškina, kodėl netinka negatyviosios laisvės, kaip sugebėjimo daryti ką nori, apibrėžimas (iš tikrųjų priimtas Millio). Jei aš suprantu, kad mažai arba nieko negaliu padaryti iš to, ko noriu, tai man tereikia tik susiaurinti ir nuslopinti savo norus, ir aš pasidarau laisvas. Jei tironas (ar „slaptasis įtikinėtojas") sugebės taip paveikti savo pavaldinius (ar klientus), kad jie pamirš savo pradinius norus ir priims („internalizuos") tą gyvenimo formą, kurią jis jiems sumanė, tai, pagal šį apibrėžimą, jam bus pavykę juos išlaisvinti. Jis juos, be abejonės, privertė *pasijusti* laisvus, kaip Epiktetas jautėsi laisvesnis už savo šeimininką (patarlė sako, jog geras žmogus ir kankinimų suole laimin-

gas). Bet tai, ką jis sukūrė, — visiška politinės laisvės antitezė.

Asketiškas savęs atsisakymas gali būti pilnatvės, ramybės ir dvasinės jėgos šaltinis, tačiau sunku suprasti, kaip jis galėtų būti vadinamas laisvės išplėtimu. Jei nuo priešo gelbėjuosi pasitraukdamas į vidų ir užrakindamas visus įėjimus bei išėjimus, tai galiu likti laisvesnis, negu jei būčiau paimtas į nelaisvę, bet ar aš laisvesnis, negu kad jį nugalėjęs ar paėmęs į nelaisvę? Jei nueisiu pernelyg toli, užsidarysiu pernelyg ankštoje erdvėje, tai uždusiu ir mirsiu. Visko, kas mane galėtų pažeisti, naikinimo proceso logiška kulminacija yra savižudybė. Kol egzistuoju gamtos pasaulyje, niekada negaliu būti visiškai saugus. Visišką išsilaisvinimą šia prasme (kaip teisingai suprato Schopenhaueris) suteikia tik mirtis.[16]

Susivokiu esąs pasaulyje, kuriame mano valiai realizuoti pilna kliūčių. Atsidavusiems „negatyviajai" laisvės koncepcijai galbūt galima atleisti, kai jie mano, jog savęs atsisakymas nėra vienintelis tų kliūčių įveikimo būdas; tą patį galima padaryti ir jas pašalinant: ne žmogiškus objektus — fiziniu veiksmu, žmonių pasipriešinimą — jėga arba įtikinėjimu, kaip tuomet, kai ką nors įtikinu padaryti man vietos vagone arba užkariauju šalį, grasinančią mano interesams. Tokie veiksmai gali būti neteisingi, jie gali reikštis smurtu, žiaurumu, kitų pavergimu, bet vargu ar gali būti paneigta, jog šitaip žmogus tiesiogine prasme pajėgus padidinti savo laisvę. Istorijos ironija: šios tiesos nepripažįsta kai kas iš tų, kurie ją praktikuoja su didžiausia prievarta, jos nepripažįsta žmonės, kurie net užgrobdami valdžią ir išsikovoję veikimo laisvę, „negatyviąją" koncepciją atmeta jos „pozityviojo" antrininko vardan. Jų požiūris valdo pusę mūsų pasaulio; pažvelkime, ant kokių metafizinių pagrindų tas požiūris laikosi.

IV

Savirealizacija

Sakoma, kad vienintelis tikras metodas pasiekti laisvę yra pagrįstas kritiniu protu, supratimu to, kas yra būtinybė, o kas atsitiktinumas. Jei aš esu tik mokinukas, tai visos matematikos taisyklės, išskyrus paprasčiausias, braunasi mano galvon kaip kliūtys, trukdančios mano protui laisvai funkcionuoti, kaip teoremos, kurių reikalingumo aš nesuprantu; kad jos teisingos, skelbia tam tikras išorinis autoritetas, man jos atrodo kaip svetimkūniai, kuriuos aš turiu mechaniškai įtraukti į savo sistemą. Tačiau tuomet, kai aš suprantu simbolių, aksiomų, formavimo ir transformavimo taisyklių funkcijas — išvadų gavimo logiką — ir suvokiu, kad tie dalykai kitokie ir negali būti, nes juos lemia mano mąstymo procesus valdantys dėsniai [17], matematinės tiesos jau nebesibrauna kaip išoriniai, man primetami būtinumai, kuriuos noriu nenoriu privalau priimti, bet kaip kažkas, ką aš dabar laisvai valdau įprastiniame savo protinės veiklos procese. Matematikui šių teoremų įrodymas yra laisvas jo natūralaus sugebėjimo mąstyti parodymas. Muzikantui po to, kai jis įsisavino kompozitoriaus partitūros stilių ir persiėmė kompozitoriaus tikslais, muzikos atlikimas yra ne paklusimas išoriniams dėsniams, ne prievarta ar kliūtis pasiekti laisvę, bet laisvas, nekliudomas atlikimas. Atlikėjas nėra susijęs su partitūra taip, kaip jautis su plūgu arba fabriko darbininkas su mašina. Jis partitūrą įtraukė į savo sistemą ir, ją suprasdamas, susitapatino su ja; iš kliūties laisvai veiklai ją pavertė pačios veiklos elementu. Tai, kas tinka muzikai ar matematikai, turi, sako šio požiūrio šalininkai, iš esmės tikti ir visoms kitoms kliūtims, kurios atrodo tarytum daugybė laisvą individo sklaidą blokuojančių svetimkūnių. Tokia yra apsišvietusio racionalizmo nuo Spinozos iki pačių

vėlyviausiųjų Hegelio mokinių (kartais nesąmoningų) *sapere aude* programa. Tai, ką jūs žinote, ir kieno būtinumą — racionalų būtinumą — suprantate, jūs negalite, likdamas protingas, norėti, kad būtų kitaip. Nes kai duotos tokios prielaidos — pasaulį valdantys būtinumai — norėti, jog kažkas būtų kitkas, negu turi būti, *pro tanto* reiškia būti arba nemokša arba neprotingam. Aistros, prietarai, baimės, neurozės kyla iš nemokšiškumo ir įgauna mitų bei iliuzijų formą. Nesvarbu, ar mitus sukūrė gyva nesąžiningų šarlatanų, mus apgaudinėjančių išnaudojimo tikslais, vaizduotė, ar jie atsirado dėl psichologinių arba sociologinių priežasčių, būti jų valdomam yra heteronomijos forma, išorinių veiksnių dominavimas veikiančiojo subjekto nebūtinai norima kryptimi. XVIII a. moksliniai deterministai manė, kad tyrinėjant gamtos mokslus bei pagal tą patį modelį sukūrus visuomenės mokslus, perregimai aiškus taps tokių priežasčių veikimas, ir tatai individams leis atpažinti savo dalį protingo pasaulio mechanizme, gniuždančiame tik tada, kai jis neteisingai suprantamas. Kaip tolimoje praeityje mokė Epikūras, pažinimas išlaisvina, automatiškai pašalindamas iracionalias baimes bei troškimus.

Savo vitalistiniais socialinio gyvenimo modeliais Herderis, Hegelis ir Marxas pakeitė senesnius, mechanistinius, tačiau jie nemažiau negu jų oponentai tikėjo, jog pasaulio supratimas reiškia išsilaisvinimą. Nuo pastarųjų jie skyrėsi tik tuo, kad akcentavo kaitą ir vystymąsi, kurių dėka žmogus tapo žmogumi. Visuomenės gyvenimas negalėjo būti suprastas pagal iš matematikos arba fizikos paimtą analogiją. Reikia taip pat suprasti istoriją, t. y. turi būti suvokti ypatingi nenutrūkstamo vystymosi dėsniai — „dialektinio" konflikto ar kitokie, valdantys individus ir grupes, kai jie sąveikauja tarpusavyje ir su gamta. Nesuprasti to dalyko, pagal šiuos mąstytojus, reiškia daryti ypatingos rūšies klaidą — tapti įsitikinusiam, kad žmogaus prigimtis statiška,

kad jos esminės savybės visur ir visais laikais tos pačios, kad ji valdoma nekintamų gamtos dėsnių, kurie suvokiami teologiškai arba materialistiškai: iš to plaukia klaidinga išvada, kad išmintingas įstatymdavys tinkamu švietimu ir įstatymdavyste iš esmės bet kada gali sukurti tobulai harmoningą visuomenę, nes visais amžiais ir visose šalyse protingi žmonės turi reikalauti tų pačių nekintamų pagrindinių poreikių patenkinimo. Hegelis buvo įsitikinęs, kad jo amžininkai (ir visi jo pirmtakai) neteisingai suprato institucijų prigimtį: esą jie nesuprato tų dėsnių (racionaliai suvokiamų, nes kylančių iš proto veiklos), dėsnių, kurie sukuria ir keičia institucijas, transformuoja žmogaus charakterį ir veiklą. Marxas ir jo mokiniai tvirtino, kad kliūtis žmogaus kelyje sudaro ne tik gamtos jėgos ar jų pačių charakterio netobulumas, bet daug daugiau jų pačių socialinių institucijų veikla; tas institucijas žmonės iš pradžių (ne visada sąmoningai) sukūrė tam tikriems tikslams, bet sistemingai pradėjo neteisingai suvokti jų funkcionavimą[18], ir jos dėl to tapo kliūtimis savo kūrėjų pažangai. Jis pateikė socialines ir ekonomines hipotezes, paaiškinančias, kodėl toks neteisingas supratimas neišvengiamas, ypač iliuzija, kad žmogaus sukurtos institucijos — tai savarankiškos jėgos, tokios pat neišvengiamos kaip ir gamtos dėsniai. Kaip tokių pseudoobjektyvių jėgų pavyzdžius jis nurodė pasiūlos ir paklausos dėsnius, nuosavybės instituciją, amžiną visuomenės padalijimą į turtuolius ir vargšus ar savininkus ir darbininkus bei daugelį nekintančių žmogiškųjų kategorijų. Kol mes nepasiekėme stadijos, kurioje gali būti išsklaidyti šitų iliuzijų kerai, t. y. kol pakankamai daug žmonių nepasiekė tokios socialinės raidos pakopos, kuri vienintelė jiems leistų suprasti, kad patys šitie dėsniai ir institucijos yra žmogaus proto ir rankų kūriniai (istoriškai reikalingi tam tikru laiku, o vėliau neteisingai suprantami kaip nepermaldaujamos objektyvios jėgos), tol nebus sugriautas senasis pasaulis ir

pakeistas daug tinkamesniu bei išlaisvinančiu socialiniu mechanizmu.

Mes esam pavergti despotų — institucijų, įsitikinimų ar neurozių, — kuriuos pašalinti galima vien tik juos išanalizavus ir perpratus. Mes esam įkalinti blogųjų dvasių, kurias — nors ir nesąmoningai — patys sukūrėme ir kurias galime išvaryti tik tapę sąmoningi ir atitinkamai veikdami: Marxui supratimas iš tikrųjų reiškia tinkamą veikimą. Tik tada, kai savo gyvenimą planuoju pagal savo paties valią, aš esu laisvas; planai reikalauja taisyklių; taisyklės manęs neengia ir nepavergia, jei aš pats sąmoningai jas nusistatau ar laisvai priimu, jas suprasdamas, nesvarbu, ar tai aš jas išradau, ar kiti, svarbu, kad jos racionalios, t. y. paklūsta daiktų būtinumui. Suprasti, kodėl daiktai turi būti tokie, kokie yra, reiškia norėti, kad jie būtų tokie. Žinojimas išlaisvina ne siūlydamas mums daugiau atvirų galimybių, iš kurių galime rinktis, bet apsaugodamas mus nuo nusivylimo siekiant neįmanomų dalykų. Norėti, kad būtini dėsniai būtų kitokie, reiškia tapti iracionalaus troškimo auka, — troškimo, kad tai, kas turi būti *x*, būtų taip pat ir ne *x*. Eiti toliau ir tikėti, kad šitie dėsniai gali būti kitokie, negu jie būtinai yra, reiškia būti pamišėliu. Tokia metafizinė racionalizmo esmė. Jame glūdinti laisvės sąvoka yra ne „negatyvioji" (idealiai) kliūčių neturinčio lauko, vakuumo, kuriame man niekas netrukdo, koncepcija, bet savęs valdymo ir savikontrolės idėja. Galiu daryti tai, ko pats noriu. Aš esu racionali būtybė. Būdamas protingas, negaliu norėti nušluoti nuo kelio nieko, ką sau galiu įrodyti kaip būtiną dalyką, kaip tai, kas negali būti kas nors kita racionalioje visuomenėje — t. y. visuomenėje, kurią racionalūs protai nukreipia į protingai būtybei priderančius tikslus. Aš tai absorbuoju į savo substanciją kaip logikos, matematikos, fizikos dėsnius, kaip meno taisykles, kaip principus, kurie valdo viską, kieno racionalų tikslą aš suprantu ir todėl valingai jo siekiu; tasai

tikslas niekada negali sugriauti mano planų, nes negaliu norėti, kad jis būtų kitoks, negu yra.

Tokia yra pozityvi išsilaisvinimo, remiantis protu, doktrina. Jos socializuotos formos, kad ir labai skirtingos ir viena kitai prieštaraujančios, sudaro daugybės mūsų dienų nacionalistinių, komunistinių, autoritarinių ir totalitarinių įsitikinimų esmę. Galbūt ši doktrina evoliucijos kelyje atitrūko nuo savo racionalaus pagrindo. Tačiau būtent dėl šios laisvės ginčijamasi demokratinėse ir diktatoriškose visuomenėse, už ją šiandien kovojama daugelyje pasaulio dalių. Nesistengdamas atkurti šitos idėjos istorinės evoliucijos, norėčiau aptarti kai kuriuos jos pasikeitimus.

V

Zarastro šventovė

Tie, kurie laisve tikėjo kaip protinga savivalda, anksčiau ar vėliau ėmėsi svarstyti, kaip ji galėtų būti pritaikyta ne tik žmogaus vidiniam gyvenimui, bet ir jo santykiams su kitais visuomenės nariais. Net didžiausi individualistai — o Rousseau, Kantas ir Fichte tikrai pradžioje reiškėsi kaip individualistai — tam tikru momentu savęs paklausė, ar galimas ne tik individo, bet ir visuomenės racionalus gyvenimas, o jeigu taip, tai kaip jis gali būti pasiektas. Aš noriu būti laisvas, noriu gyventi, kaip įsako mano racionali valia (mano „tikrasis aš"), bet lygiai to paties nori ir kiti. Kaip aš galiu išvengti susidūrimų su jų valiomis? Kur riba tarp mano (racionaliai nustatytų) ir tokių pat kitų žmonių teisių? Juk jei aš esu protingas, tai negaliu neigti, kad tai, kas teisinga man, dėl tų pačių priežasčių turi būti teisinga ir kitiems, tokiems pat protingiems kaip ir aš. Racionali (arba laisva) valstybė būtų tokia, kurią valdo visų protingų žmo-

nių laisvai pripažįstami įstatymai. Kitaip sakant, ji valdoma pagal tokius įstatymus, kokius žmonės, kaip protingos būtybės, jei jų paklaustum, patys nusistatytų kaip jiems reikalingus. Vadinasi, ribos turi būti tokios, kad visi protingi žmonės jas laikytų teisingomis. Tačiau kas jas turėtų nustatyti? Tokio tipo mąstytojai įrodinėjo, kad jei moralinės ir politinės problemos tikros — o jos neabejotinai tikros, — tai jos iš esmės turi būti išsprendžiamos, t. y. turi egzistuoti vienas vienintelis bet kokios problemos sprendimas. Racionalus mąstytojas iš esmės gali atrasti visas tiesas ir įrodyti jas taip aiškiai, jog kiti protingi žmonės net norėdami negalėtų jų nepripažinti; iš tikrųjų, tokia padėtis žymiu mastu jau buvo pasiekta naujuosiuose gamtos moksluose. Remiantis šia prielaida, politinės laisvės problema išsprendžiama nustatant teisingą tvarką, kuri kiekvienam žmogui duotų visą laisvę, į kurią turi teisę protinga būtybė. Mano pretenzijos į neribotą laisvę *prima facie* kartais bus nesuderinamos su tokiais pat besąlygiškais jūsų reikalavimais; tačiau racionalus vienos problemos sprendimas negali susidurti su tokiu pat teisingu kitos problemos sprendimu, nes dvi tiesos logiškai negali būti nesuderinamos, todėl iš principo gali būti surasta teisinga tvarka, kurios taisyklės leistų teisingai išspręsti visas joje galinčias iškilti problemas. Šis idealas — harmoninga daiktų padėtis — kartais buvo įsivaizduojamas kaip rojus iki žmogaus nuopuolio, — iš ten mes buvome išvaryti, tačiau vis dar esame kupini jo ilgesio; o kartais — kaip mūsų dar tebelaukiantį aukso amžių, kuriame protingais tapę žmonės toliau nebebus nei „kitų valdomi" (*other-directed*), nei „nusavinami", nei vieni kitų žlugdomi. Teisingumas ir lygybė egzistuojančiose visuomenėse yra idealai, kurie vis dar reikalauja tam tikro masto prievartos, nes per ankstyvas socialinės kontrolės panaikinimas galėtų atvesti prie stipresniųjų, gabesniųjų, energingesniųjų ir nesąžiningų priespaudos silpnesniems bei kvailesniems. Tik da-

lies žmonių neprotingumas (pagal šią doktriną) juos verčia norėti vienas kitą engti, išnaudoti ar pažeminti. Protingi žmonės gerbs vienas kito racionalųjį pradą ir visiškai negeis kovoti ar vienas kitam viešpautauti. Pats troškimas viešpatauti yra neprotingumo simptomas ir gali būti paaiškintas bei išgydytas racionaliais metodais. Spinoza siūlo vieną aiškinimo ir gydymo būdą, Hegelis kitą, Marxas trečią. Galbūt kai kurios iš šių teorijų daugiau ar mažiau viena kitą papildo, kitos yra nesuderinamos. Tačiau visos jos numato, kad tobulai protingų būtybių visuomenėje nebus troškimo viešpatauti arba jis bus neveiksmingas. Engimo arba troškimo engti egzistavimas bus pirmasis požymis, jog vis dar nepasiektas tikrasis socialinio gyvenimo problemų sprendimas.

Tai galima ir kitaip išdėstyti. Laisvė — tai buvimas savo paties šeimininku, kliūčių savo valiai pašalinimas, vis tiek, kokios tos kliūtys bebūtų — gamtos, savo paties nesuvaldomų aistrų, iracionalių institucijų, kitų žmonių skirtingos valios ir elgsenos priešinimasis. Techninėmis priemonėmis (bent jau iš principo) gamtą aš visada galiu veikti, ją formuoti pagal savo valią. Bet kaip aš turiu elgtis su nepaklusniais žmonėmis? Aš privalau, jei galiu, ir jiems primesti savo valią, „lieti" juos pagal savo šabloną, skirstyti vaidmenis savo spektaklyje. Tačiau ar tai nereikš, kad tik aš esu laisvas, o jie yra mano vergai? Jie bus vergai, jei mano planas neatsižvelgia į jų norus ir vertybes, o vien tik į manuosius. Bet jei mano planas visiškai racionalus, tai jis leis visiškai išsiskleisti jų „tikrajai" prigimčiai, leis jiems realizuoti savo sugebėjimus racionaliai spręsti, „kad iš savęs sukurtų tai, kas geriausia", — ir visa tai vyks kaip mano „tikrojo aš" realizavimo dalis. Visi teisingi visų tikrų problemų sprendimai turi būti suderinami; dar daugiau, jie turi įsimontuoti į vieną visumą: būtent tai turima omeny juos vadinant racionaliais, o pasaulį — harmoningu. Kiek-

vienas žmogus turi savo specifinį charakterį, sugebėjimus, aspiracijas, tikslus. Suvokęs, kokie tie tikslai bei kokios tos prigimtys ir kaip jos viena su kita susietos, jei turiu žinių ir jėgų, aš galiu, bent jau iš principo, visas jas patenkinti, nes ta prigimtis ir tie tikslai racionalūs. Racionalumas — tai žinojimas, kokie daiktai ir žmonės yra iš tiesų: smuikams daryti neprivalau naudoti akmenų, smuikininku gimusio taip pat neturiu versti groti fleita. Jei pasaulį valdys protas, tai nebus poreikio prievartai; teisingai visiems suplanuotas gyvenimas sutaps su visiška protingos savivaldos laisve. Taip gali būti tik tada, kai planas yra teisingas, t. y. kai remiamasi vienu vieninteliu modeliu, kuris tenkina proto reikalavimus. Jo įstatymai bus proto padiktuotos taisyklės: varginančios jos atrodys tik tiems, kurių protas snaudžia, kurie nesupranta tikrų savo „tikrojo aš" poreikių. Kol kiekvienas aktorius žino ir atlieka jam proto — savo tikrąją prigimtį ir tikruosius tikslus suprantančio sugebėjimo — paskirtą vaidmenį, tol jokio konflikto negali būti. Kiekvienas žmogus bus išsilaisvinęs, pats save valdantis kosminės dramos aktorius. Todėl Spinoza mums sako, jog „vaikai nėra vergai, net jei jų atžvilgiu taikoma prievarta", nes „jie paklūsta jų pačių naudai duotiems įsakymams"; „tikros valstybės pavaldinys nėra vergas, nes bendri interesai apima ir jo paties naudą". Panašiai sako Locke'as: „Ten, kur nėra įstatymo, nėra ir laisvės", nes protingi įstatymai — tai gairės žmogaus „tikriesiems interesams" ar „visuotiniam gėriui"; kadangi tokie įstatymai „mus apsaugo nuo pelkių ir prarajų", — priduria Locke'as, — tai „vargu ar jie nusipelno apribojimo vardo", o apie norą išvengti tokių dėsnių jis kalba kaip apie neprotingas „pasileidimo", „bukumo" ir pan. formas. Montesquieu, užmiršdamas savo liberalias nuostatas, apie politinę laisvę kalba ne kaip apie leidimą daryti ką norime arba bent jau ką leidžia įstatymas, bet vien kaip apie „galią daryti tai, ko privalome norėti"; tatai beveik

pakartoja Kantas. Burke'as skelbia individo „teisę" būti apribotam jo paties naudai, nes „unisonu su iš anksto nustatyta daiktų tvarka skamba numanomas visų protingų būtybių sutikimas". Bendra šių mąstytojų (ir daugelio scholastų prieš juos bei jakobinų ir komunistų po jų) prielaida yra ta, kad racionalūs mūsų „tikrųjų" prigimčių tikslai turi sutapti arba turi būti patvarkyti taip, kad sutaptų, kad ir kaip smarkiai prieš šį procesą protestuotų mūsų vargani, nemokšiški, troškimų pagauti, aistringi, empiriniai „aš". Laisvė nėra laisvė daryti tai, kas iracionalu, kvaila ar klaidinga. Empirinių „aš" įspraudimas į teisingą šabloną yra ne tironija, o išlaisvinimas.[19] Rousseau sako, jog savanoriškai pajungdamas visas savo gyvenimo sritis visuomenei, aš kuriu esinį, kuris, kadangi jis pasiektas visų jo narių lygiu pasiaukojimu, negali rastis vietos užgaulei; esą tokioje visuomenėje niekas negali turėti intereso pakenkti kitam. „Atiduodamas save visiems, aš savęs neatiduodu niekam" ir atgaunu tiek pat, kiek ir prarandu, naujiems mano laimėjimams apsaugoti atsiranda nauja jėga. Kantas tvirtina: tikroji laisvė yra tik tai, jog „savo laukinės nežabotos laisvės individas visiškai atsisako, kad ją vėl atgautų nepažeistą, tapęs priklausomas nuo įstatymų", „nes ši priklausomybė yra mano paties valios, veikiančios kaip įstatymų leidėjo, kūrinys". Laisvė ne tik suderinama su valdžia, bet ir vos ne su ja tapati. Tai visų XVIII a. žmogaus teisių deklaracijų ir visų tų, kurie į visuomenę žiūri kaip į projektą, sukurtą pagal protingus išmintingo įstatymų leidėjo, gamtos, istorijos ar Aukščiausios būtybės dėsnius, mąstysena ir kalbėsena. Beveik tik vienas Benthamas atkakliai kartojo, jog įstatymų reikalas ne išlaisvinti, bet apriboti: „Bet koks įstatymas yra laisvės pažeidimas" — net jei dėl tokio „pažeidimo" laisvė apskritai padidėja.

Jei tos pagrindinės prielaidos teisingos, t. y. jei socialinių problemų sprendimo metodas panašus į gamtos mokslų

problemų sprendimo būdą ir jei protas yra tai, kuo jį laikė racionalistai, tai galbūt visa tai ir turėtų įvykti. Idealiu atveju laisvė sutampa su įstatymu: autonomija su valdžia. Įstatymas, kuris man draudžia daryti tai, ko aš kaip sveiko proto žmogus negaliu norėti, nėra mano laisvės apribojimas. Idealioje, sudarytoje iš visiškai atsakingų būtybių visuomenėje palaipsniui turėtų nunykti taisyklės, nes vargu ar aš jas bepastebėčiau. Tik vienas socialinis judėjimas buvo pakankamai drąsus šią tezę suformuluoti aiškiai ir priimti jos pasekmes — tai anarchistai. Tačiau visos racionalistine metafizika grįstos liberalizmo formos yra daugiau ar mažiau atskiestos to paties požiūrio versijos.

Tokiam šitos problemos sprendimui savo laiku energiją paskyrę mąstytojai susidūrė su klausimu, kaip praktiškai žmones galima padaryti tokius racionalius. Aišku, jog jie turi būti apsišvietę. Nes neapsišvietę yra iracionalūs, heteronomiški ir šaukiasi prievartos, kad būtų įmanoma sukurti pakenčiamą gyvenimą protingiesiems, jei norima, kad šie gyventų toje pačioje visuomenėje, o nebūtų priversti pasitraukti į dykumą arba kokias nors Olimpo aukštybes. Bet iš neišsilavinusių negalima tikėtis, kad jie supras savo auklėtojų tikslus ir padės jiems jų siekti. Švietimas, sako Fichte, neišvengiamai turi veikti tokiu būdu, „kad jūs paskui suprastumėte to, ką aš dabar darau, motyvus". Iš vaikų negalima tikėtis, kad jie supras, kodėl verčiami eiti į mokyklą, nemokšos — t. y. šiuo metu žmonijos dauguma — taip pat nesupras, kodėl jie turi paklusti įstatymams, kurie juos netrukus padarys protingus. „Prievarta taip pat auklėjimo rūšis." Jūs išmokstate didžiosios dorybės paklusti pranašesniems. Jeigu negalite suprasti savo kaip racionalios būtybės intereso, tai nereikia iš manęs tikėtis, kad su jumis tarčiausi ar kad jūsų pavertimo protingu kelyje taikstyčiausi su jūsų norais. Galų gale aš privalau jus priversti, kad jūs apsisaugotumėte nuo raupų, net jei šito galite nenorėti. Net Millis

pasirengęs sakyti, kad galiu žmogui jėga sutrukdyti pereiti tiltą, jei nėra laiko jį įspėti, jog tiltas tuoj tuoj sugrius, nes žinau arba turiu pagrindo manyti, kad jis negali norėti įkristi į vandenį. Fichte geriau negu pats neapsišvietęs jo epochos vokietis žino, kuo jis nori būti ar ką jis nori daryti. Išminčius jus pažįsta geriau negu jūs pats save, nes esate savo aistrų auka, vergas, gyvenantis heteronomišką gyvenimą, nesugebantis suprasti savo tikrųjų tikslų. Jūs norite būti žmogumi. Valstybės tikslas — patenkinti jūsų norą. „Švietimas būsimojo supratimo labui pateisina prievartą." Mano protas, jei jis turi triumfuoti, privalo pašalinti ir numalšinti mano žemesniuosius instinktus, mano aistras ir troškimus, kurie mane paverčia vergu; panašiai (tas fatališkas perėjimas nuo individualių prie socialinių sąvokų yra beveik nejuntamas) aukštesnieji visuomenės elementai — labiau apsišvietę, protingesni, tie, kurie „įžvalgiausi iš savo epochos žmonių", — prievartą gali naudoti iracionaliosios visuomenės dalies racionalizavimui. Nes (mus tuo dažnai įtikinėjo Hegelis, Bradley, Bosanquet) paklusdami protingam žmogui, mes paklūstame sau: ne tokie, kokie esam — skendintys savo nemokšiškume ir savo aistrose, silpni, gydymo reikalingų ligų apnikti padarai, globėjo reikalingi globotiniai, bet tokie, kokie galėtume būti, jei būtume protingi; kokie galėtume būti net dabar, jei tik įsiklausytume į racionalųjį elementą, kuris *ex hypothesi* yra kiekviename žmoguje, vertame to vardo.

„Objektyviojo proto" filosofai, pradedant tvirtos, griežtai centralizuotos „organinės" Fichte's valstybės teorija ir baigiant švelniu ir humanišku T. H. Greeno liberalizmu, manė realizuoją racionalius, kad ir kokius neartikuliuotus reikalavimus, būdingus kiekvienai sąmoningai būtybei (o ne tiems reikalavimams besipriešiną). Bet tokį demokratinį optimizmą galiu atmesti ir, nuo teleologinio hegelininkų determinizmo atsigręžęs į kokią nors labiau voliuntaristinę filoso-

fiją, galiu sumanyti užkarti savo visuomenei — jos pačios labui — planą, kurį pats sukūriau remdamasis savo racionalia išmintimi; tasai planas, jei nesiimčiau veikti savo valia, galbūt prieš nekintančius didžiosios mano bendrapiliečių daugumos norus, išvis negalėtų būti įgyvendintas. Arba, visiškai atsisakydamas proto sąvokos, save galiu įsivaizduoti kaip įkvėpimo pagautą menininką, kuris, panašiai kaip dailininkas derina spalvas ar kompozitorius garsus, remdamasis savo unikalia vizija, pagal šablonus formuoja žmones; žmonija — tai neapdorota medžiaga, kuriai aš primetu savo kūrybinę valią; net jei tame procese kenčia ir miršta žmonės, jis juos pakylėja į aukštumą, į kurią jie niekad be mano prievartinio — tačiau kūrybiško — įsikišimo į jų gyvenimą nebūtų pakilę. Šitaip savo veiksmus motyvuoja kiekvienas diktatorius, inkvizitorius ir šantažistas, siekdamas pasiteisinti tam tikru moraliniu ar net estetiniu tikslu. Aš privalau žmonėms (arba drauge su jais) padaryti tai, ko jie patys negali, ir negaliu prašyti jų leidimo ar sutikimo, nes jie bejėgiai žinoti, kas jiems geriausia; tai, ką jie iš tikrųjų leis ir pripažins, — gali reikšti niekingos vidutinybės gyvenimą ar galbūt net jų pražūtį ir savižudybę. Leiskite dar kartą pacituoti šitos heroiškos doktrinos tikrąjį protėvį Fichte: „Niekas neturi... teisių prieš protą". „Žmogus bijo savo subjektyvumą pajungti proto dėsniams. Pirmenybę jis teikia tradicijai arba arbitralumui." Nepaisant to, jis turi būti pajungtas.[20] Į pirmą planą Fichte iškelia reikalavimus to, ką jis vadino protu; Napoleonas, Carlyle'is ar romantiškieji autoritarinio valdymo šalininkai gali puoselėti kitas vertybes ir prievartinį jų įtvirtinimą laikyti vieninteliu keliu į „tikrąją" laisvę.

Tą patį požiūrį griežtai išreiškė Auguste'as Comte'as. Jis klausė: „Jei mes laisvo mąstymo neleidžiame chemijoje ar biologijoje, tai kodėl jį turėtume leisti moralėje arba politikoje?" Iš tikrųjų kodėl? Jei prasminga kalbėti apie politi-

nes tiesas — visuomenės tikslus, kuriuos, kai jie bus atrasti, visi žmonės, kadangi jie žmonės, turės pripažinti politinėmis tiesomis, ir jei, kaip tikėjo Comte'as, jas savo laiku atskleis mokslinis metodas, tuomet nebelieka pagrindo siekti nuomonės ar veikimo laisvės — bent jau kaip tikslo savaime, o ne tik kaip individus ar grupes stimuliuojančio intelektualinio klimato. Kodėl turėtų būti toleruojamas bet koks atitinkamų ekspertų nesankcionuotas elgesys? Comte'as tiesiai išklojo tai, kas *implicite* glūdi politinėse racionalistų teorijose, pradedant antikine Graikija. Iš esmės galįs būti tik vienas teisingas gyvenimo būdas; išmintingi jį gyvena savaime, ir kaip tik todėl jie vadinami išmintingais. Neišmintingi į jį turi būti tempiami visomis išminčių žinioje esančiomis socialinėmis priemonėmis, nes kodėl gi reikėtų pakęsti, kad aiški klaida išliktų ir plistų. Nesubrendę ir nemokyti turi būti priversti pasakyti: „Tik tiesa išlaisvina, ir vienintelis būdas, kaip aš galiu sužinoti tiesą, — tai šiandien aklai daryti tai, ką jūs, ją žinantieji, man įsakote ar mane priverčiate daryti, būdami tikri, jog tik taip mane apšvies jūsų aiški vizija ir aš tapsiu toks pat laisvas kaip ir jūs".

Mes iš tikrųjų nuklydome nuo savo liberaliojo išeities taško. Šis argumentas, kuriuo savo paskutiniuoju laikotarpiu rėmėsi Fichte, o po jo ir kiti autoriteto gynėjai nuo Viktorijos laikų mokytojų ir kolonijų administratorių iki paskutiniųjų nacionalistų ar komunistų diktatorių, yra kaip tik tai, prieš ką pikčiausiai protestuoja stoikų ir kantininkų moralė, gindama laisvą, savo vidiniu supratimu besivadovaujančio asmens protą. Taigi šitas racionalistų argumentas, kad galimas vienintelis teisingas sprendimas, jei ne logiškai pagrįstomis, tai istoriškai ir psichologiškai suprantamomis pakopomis, vedė nuo individualios atsakomybės ir individualaus tobulėjimo doktrinos į autoritarinę valstybę, paklūstančią platoniškųjų globėjų elito direktyvoms.

Kas lėmė tokį keistą pasikeitimą — kad griežtas Kanto individualizmas buvo transformuotas į kažką, kas labai artima grynai totalitarinei doktrinai? (O juk šią transformaciją atliko mąstytojai, kurių dalis pretendavo būti Kanto mokiniais.) Šis klausimas nėra tik istorinis, nes tą pačią keistą evoliuciją perėjo ne vienas šiuolaikinis liberalas. Tiesa, sekdamas Rousseau, Kantas atkakliai tvirtino, kad racionaliai save valdyti sugeba visi žmonės; kad moraliniuose dalykuose negali būti specialistų, nes moralė — tai ne specializuoto pažinimo (kaip kad tvirtino utilitaristai ir *philosophes*), bet teisingo universalaus žmogiškojo sugebėjimo panaudojimo dalykas; ir todėl žmogų laisvą daro ne veikimas pagal tam tikrus savęs tobulinimo būdus, kurie jam gali būti primesti, bet žinojimas, kodėl jie būtent taip turi daryti tai, ko niekas kitas vietoj jų arba jų labui negalėtų padaryti. Tačiau net Kantas, įsileidęs į politinius klausimus, manė esant galima pripažinti, kad joks įstatymas (su sąlyga, kad jis yra toks, jog paklaustas aš jam pritarčiau kaip protinga būtybė) iš manęs negali atimti jokios racionalios mano laisvės dalies. Tokiu būdu plačiai buvo atvertos durys ekspertų valdymui. Dėl visų įstatymų įvedimo aš negaliu visad tartis su visais žmonėmis. Valdymas negali būti ištisinis plebiscitas. Be to, kai kurie žmonės nėra labai jautrūs savo ir kitų proto balsui; kai kurie atrodo esą nuostabiai kurti. Jei aš esu įstatymdavys ar valdovas, tai privalau manyti, jog jei mano priimtas įstatymas protingas (o konsultuotis aš galiu tik su savo paties protu), tai jį automatiškai pripažins visi mano visuomenės nariai, nes jie yra protingos būtybės. Juk jeigu jie jo nepripažins, tai jie *pro tanto* neprotingi; tuomet juos reikės numalšinti remiantis protu, — nesvarbu, jų pačių ar mano, nes visų galvose proto nutarimai turi būti tie patys. Aš išleidžiu įsakymus, ir jei jūs priešinatės, imuosi jumyse malšinti iracionalų, protui besipriešinantį elementą. Mano uždavinys būtų lengvesnis, jei jūs pats tai numalšintumėte

savyje; pabandysiu jus išmokyti tai padaryti. Bet aš atsakingas už visuomeninę gerovę ir negaliu laukti, kol visi žmonės taps visiškai protingi. Kantas gali protestuoti, kad pavaldinio laisvės esmę sudaro tai, jog jis, ir tik jis, davė sau įsakymą paklusti. Bet tai idealus sprendimas. Jeigu jums nepavyks sudrausminti savęs, už jus tai turėsiu padaryti aš, ir negalėsite skųstis laisvės nebuvimu, nes tas faktas, jog Kanto protingas teisėjas jus pasodino į kalėjimą, įrodo, kad jūs neklausėte savo proto vidinio balso, kad, panašiai kaip vaikas, laukinis, idiotas, jūs dar nesate subrendęs savivaldai arba tam apskritai esate negabus.[21]

Jei tai veda į despotizmą, nors ir patį geriausią bei išmintingiausią, — į *Užburtosios fleitos* Zarastro šventovę,— bet vis dėlto į despotizmą, ar negali būti, jog čia kažkas negerai su samprotavimo prielaidomis? Jog kažkuo klaidingos pačios pagrindinės tezės? Leiskite man jas dar kartą išdėstyti: pirma, visi žmonės turi vieną vienintelį tikslą — protingai save valdyti; antra, visų racionalių būtybių tikslai būtinai turi darniai jungtis į vieną universalų, harmoningą modelį, kurį kai kurie žmonės gali sugebėti aiškiau negu kiti atpažinti; trečia, visi konfliktai, o drauge ir visos tragedijos priklauso tiktai nuo proto susidūrimo su iracionaliais arba nepakankamai racionaliais — nesubrendusiais ar neišsivysčiusiais gyvenimo elementais, — nesvarbu, individualiais ar visuomeniniais, ir tokie susidūrimai iš principo yra išvengiami, o visiškai protingoms būtybėms neįmanomi; ir galiausiai žmonės, tik visi atvesti į protą, natūraliai paklus protingiems savo prigimties dėsniams (kurie visiems tie patys) ir iškart ims gerbti įstatymą bei taps visiškai laisvi. Ar gali būti, kad Sokratas ir juo sekę pagrindinės Vakarų etinės ir politinės tradicijos kūrėjai daugiau kaip du tūkstantmečius klydo ir kad dorybė nėra tolygi pažinimui, o laisvė nėra tapati nė su vienu iš šių dalykų? Ar gali būti, kad nepaisant to fakto, jog pagal šį garsųjį požiūrį dabar yra valdomas

didesnio skaičiaus žmonių gyvenimas negu kada nors anksčiau per ilgą šio požiūrio istoriją, nė viena iš jo prielaidų neįrodoma, o galbūt net nėra teisinga?

VI

Statuso ieškojimas

Tačiau egzistuoja ir kitas, istoriškai svarbus požiūris į šią temą. Jis, laisvę suplakdamas su jos seserimis — lygybe ir brolybe, atveda prie panašių neliberalių išvadų. Nuo to laiko, kai ta problema buvo iškelta XVIII a. pabaigoje, atkakliai ir kaskart veiksmingiau svarstomas klausimas, ką reiškia „individas". Juk jeigu aš gyvenu visuomenėje, tai viskas, ką darau, neišveigiamai veikia kitus, be to, yra veikiama kitų veiklos. Atidžiau pažiūrėjus, žlunga net energingos Millio pastangos nužymėti skirtumą tarp privataus ir visuomeninio gyvenimo sferų. Iš esmės visi Millio kritikai nurodė, kad viskas, ką aš darau, gali baigtis kitiems pakenksiančiomis pasekmėmis. Be to, socialinė būtybė aš esu gilesne, ne vien tik sąveikos su kitais prasme. Juk ar tas, kas aš esu, bent iš dalies nesu to, ką apie mane galvoja ir jaučia kiti, dėka? Kai savęs paklausiu, kas aš esu, ir atsakau: anglas, kinas, prekeivis, nereikšmingas žmogelis, milijonierius, nuteistasis, — tai pagalvojęs suprantu, jog šitų savybių turėjimas reikalauja kitų mano visuomenės asmenų pripažinimo, kad priklausau tam tikrai grupei ar klasei, ir kad man kai kurias labiausiai asmeniškas ir nekintamas charakteristikas žyminčių terminų reikšmės, be kita ko, rodo kaip tik šį pripažinimą. Aš nesu bekūnis protas. Nė Robinzonas Kruzas, vienintelis žmogus savo saloje. Nuo sąveikos su kitais žmonėmis priklauso ne vien tik mano materialus gyvenimas; tokį, koks esu, mane daro socialinės jėgos; dar daugiau, dalis

mano savivokos (galbūt net ir visa), ypač moralinio ir socialinio tapatumo pojūtis, gali būti suprantama tik socialinio audinio, kurio elementas aš esu, požiūriu (nors ši metafora neturi būti pernelyg išplėsta). Laisvės stygius, dėl kurio skundžiasi žmonės arba jų grupės, dažniausiai tolygus tinkamo pripažinimo stygiui. Aš galiu siekti ne to, ko Millis norėtų, kad aš siekčiau, t. y. saugumo nuo prievartos, nuo despotiško arešto, nuo tironijos, nuo tam tikrų veiklos galimybių netekimo ar erdvės, kurioje aš teisėtai niekam neturiu atsiskaityti už savo veiksmus. Lygiai taip pat aš galiu nesiekti ir racionalaus socialinio gyvenimo plano arba tobulėjimo, kurio siekia beaistris išminčius. Ko galiu stengtis išvengti — tai tiesiog būti ignoruojamas, niekinamas, traktuojamas globėjiškai arba kaip perdėm aiškus, trumpiau tariant, kad nebūčiau traktuojamas kaip individas, kad nebūtų deramai pripažįstamas mano unikalumas, kad būčiau klasifikuojamas kaip tam tikros blankios amalgamos elementas, kaip statistinis vienetas, be savo identifikuojamų, grynai žmogiškų bruožų ir savitų tikslų. Būtent prieš tokį pažeminimą aš ir kovoju — ne už lygybę prieš įstatymą, ne už laisvę daryti tai, ko noriu (nors ir to galiu norėti), bet už padėtį, kurioje galiu jaustis atsakingas subjektas (nes mane tokiu laiko), į kurio valią atsižvelgiama, nes tam turiu teisę, net jei mane už tai, kad esu toks, koks esu, ir renkuosi taip, kaip renkuosi, puola ir persekioja. Tai geidimas statuso ir pripažinimo: „Neturtingiausias Anglijoje gyvenimą turi nugyventi kaip didžiausias iš anglų". Aš trokštu būti suprastas ir pripažintas, net jei tai reiškia, kad būsiu nepopuliarus ir nemėgstamas. Ir vieninteliai asmenys, mane taip galintys pripažinti ir suteikti man pojūtį, kad esu šis tas, — tai nariai tos visuomenės, kuriai istoriškai, moraliai, ekonomiškai ir gal etniškai jaučiuosi priklausąs.[22] Mano individualus „aš" nėra kažkas, ką galiu atskirti nuo savo santykių su kitais ar nuo mano paties savybių, glūdinčių jų požiūryje į mane.

Todėl, kai aš, tarkime, reikalauju išlaisvinti iš politinės ar socialinės priklausomybės, tai reikalauju, kad į mane pakeistų požiūrį tie, kurių nuomonės ir elgsena man padeda apsibrėžti savo paties įvaizdį. O kas teisinga individui, tas teisinga ir socialinėms, politinėms, ekonominėms, religinėms grupėms, t. y. savo kaip tokių grupių narių poreikius ir tikslus suvokiantiems žmonėms. Tai, ko paprastai reikalauja engiamos klasės ar tautos, nėra tiesiog nevaržoma jų narių veikimo laisvė, netgi ne socialinių ar ekonominių galimybių lygybė, o juo labiau ne vieta nesutarimų nepažįstančioje, organiškoje, protingo įstatymų leidėjo suplanuotoje valstybėje. Tai, ko jos nori, dažniausiai yra tiesiog pripažinimas (jų klasės ar tautos, odos spalvos ar rasės), pripažinimas jų kaip savarankiško žmogiškosios veiklos šaltinio, kaip savo valią turinčio subjekto, ketinančio veikti pagal tą valią (nesvarbu, ar ji gera, teisėta ar ne), ir kad jie nebūtų valdomi, mokomi, vadovaujami kokios nors, kad ir pačios švelniausios rankos, tarytum jie būtų ne visai žmonės ir todėl ne visai laisvi. Gerokai platesnę negu grynai racionalistinė prasmę tai suteikia Kanto pasakymui: „Paternalizmas — tai didžiausias despotizmas, kokį galima įsivaizduoti". Paternalizmas despotiškas ne todėl, kad jis labiau engia negu atvira, brutali, neapsišvietusi tironija, ir ne tik todėl, kad jis ignoruoja manyje įkūnytą transcendentalųjį protą, bet todėl, kad įžeidžia mano sampratą kaip žmogaus, savo gyvenimą turinčio tvarkyti pagal savus tikslus (nebūtinai racionalius ar geranoriškus) ir, svarbiausia, turinčio teisę būti kitų pripažintam. Jei aš nesu pripažįstamas toks esąs, tai man pačiam gali nepavykti pripažinti, kad aš toks esu, aš galiu suabejoti savo teise būti visiškai savarankišku žmogumi. Juk tai, kas aš esu, gerokai sąlygota to, ką aš jaučiu ir galvoju; o tai, ką aš jaučiu ir galvoju, yra sąlygota visuomenės, kuriai aš priklausau, vyraujančių jausmų ir minčių,visuomenės, kurioje aš, Burke'o požiūriu, esu ne socialinės struktūros atskiras atomas, bet

ingredientas (panaudojus pavojingą, bet būtiną metaforą). Aš galiu jaustis nelaisvas ta prasme, kad nesu pripažįstamas kaip pats save valdantis individualus žmogus; tačiau aš taip pat galiu jaustis esąs ir nepripažintos ar nepakankamai gerbiamos grupės narys; tuomet aš trokštu visos mano klasės, bendruomenės, tautos, rasės ar profesijos emancipacijos. Šito aš galiu taip stipriai trokšti, kad, skausmingai siekdamas statuso, verčiau sutiksiu būti terorizuojamas ir blogai valdomas savo rasės ar socialinės klasės narių, kurie vis dėlto mane pripažino žmogumi ir konkurentu, — t. y. jiems lygiu asmeniu, — negu susitaikysiu su tuo, kad su manimi gerai ir tolerantiškai elgtųsi kas nors iš aukštesnės ar tolimesnės grupės, manęs nepripažįstančios tokio, koks aš noriu jaustis esąs. Tai didžiojo tiek individų ir grupių, tiek (jau mūsų dienomis) profesijų, klasių, tautų bei rasių reikalavimo pripažinti esmė. Net jei aš iš savo visuomenės narių rankų negaučiau „negatyviosios" laisvės, jie vis dėlto yra mano grupės nariai; jie supranta mane, kaip ir aš juos suprantu, ir šis supratimas man sukuria pojūtį, kad ir aš šiame pasaulyje kažką reiškiu. Būtent šis abipusio pripažinimo troškimas verčia labiausiai autoritarinių demokratijų narius sąmoningai rinktis savąją valdžią labiausiai apsišvietusių oligarchijų nenaudai; arba šiandien kokios nors naujai išsilaisvinusios Azijos ar Afrikos valstybės narį verčia mažiau skųstis, kai jis grubiau traktuojamas jo paties rasės ar tautos narių, negu kai jis buvo valdomas kokio nors atsargaus, teisingo, ramaus ir geranoriško administratoriaus iš šalies. Kol nesuvoktas šis fenomenas, tol nesuprantamai paradoksalūs atrodo idealai ir elgesys ištisų tautų, kurios, Millio žodžiais, kenčia nuo elementarių žmogaus teisių varžymo ir kurios visiškai nuoširdžiai sakosi laisvės dabar turinčios daugiau, negu tada, kai šios jų teisės būdavo mažiau ribojamos.

Tačiau šio statuso ir pripažinimo troškimo lengvai negalima sutapatinti su individualia laisve nei „negatyviąja", nei

„pozityviąja" to žodžio prasme. Tai kažkas, ko žmonėms reikia ne mažiau kaip laisvės ir už ką jie aistringai kovoja, — tai laisvei giminiškas dalykas, bet ne laisvė. Nors tai suponuoja negatyviąją laisvę ištisai grupei, tatai yra labiau susiję su solidarumu, brolybe, tarpusavio supratimu, lygaus bendravimo poreikiu, — visu tuo, kas kartais, tačiau klaidinamai, vadinama socialine laisve. Socialiniai ir politiniai terminai neišvengiamai esti migloti. Pastangos politinį žodyną padaryti pernelyg tikslų gali paversti jį nenaudingu dalyku. Bet nepasitarnaujama tiesai, kai žodžių vartojimui laisvės duodama daugiau, negu reikia. Laisvės sąvokos tiek pozityviąja, tiek ir negatyviąja prasme esmė — tai apsigynimas nuo kažko ar kieno nors kišimosi: kokių nors kitų žmonių, kurie įžengia į mano sritį, kurie man reiškia savo valdžią, kokių nors manijų, baimių, neurozių, iracionalių jėgų, — apsisaugojimas nuo vienokios ar kitokios rūšies įsibrovėlių ar despotų. Pripažinimo troškimas yra troškimas kažko kitko: vienybės, artimesnio supratimo, interesų integracijos, gyvenimo, pagrįsto bendru pasitikėjimu ir pasiaukojimu. Tik kai laisvės troškimas sumaišomas su šiuo giliu ir universaliu statuso ir supratimo geidimu ir dar papildomai supainiojamas, jį sutapatinus su socialinės savivaldos sąvoka (kai išsivadavęs „aš" jau ne individas, o socialinė visuma), gaunama tai, kas oligarchų ir diktatorių valdžiai paklūstančius žmones įgalina tvirtinti, esą toji valdžia juos tam tikra prasme išlaisvinanti.

Daug rašyta apie klaidingą požiūrį, pagal kurį socialinės grupės tiesiogine prasme laikomos asmenimis ir jų atliekama savo narių kontrolė ir disciplinavimas traktuojami tik kaip savidisciplina, savanoriška savikontrolė, individualų subjektą paliekanti laisvą. Tačiau argi, net laikantis šio — „organiškojo" — požiūrio, būtų natūralu ir tinkama pripažinimo ir statuso poreikį vadinti laisvės poreikiu kokia nors trečiąja prasme? Tiesa, toji grupė, iš kurios siekiama pripa-

žinimo, pati privalo turėti pakankamą „negatyviosios" laisvės — laisvės nuo bet kokios kontrolės — mastą, nes kitaip jos pripažinimas ieškovui neduos jo siekiamo statuso. Tačiau ar kova už aukštesnį statusą, noras ištrūkti iš žemesnės padėties vadintini kova už laisvę? Ar tik paprasčiausias pedantiškumas reikalauja apriboti šį žodį tomis pagrindinėmis, anksčiau aptartomis reikšmėmis? Ar prieš mus neiškyla pavojus, kaip aš įtariu, bet kokį žmogaus socialinės padėties pagerinimą vadinti jo laisvės išaugimu, ir ar tai šio termino nepadarys tokio migloto ir išpūsto, kad jis taptų iš esmės bevertis? Ir vis dėlto mes negalime šio atvejo atmesti kaip paprasčiausio laisvės sąvokos suplakimo su statuso, solidarumo, brolybės ar lygybės sąvokomis arba jų deriniu. Nes statuso geidimas tam tikrais atžvilgiais yra labai artimas troškimui būti savarankišku subjektu.

Šio tikslo mes galime nevadinti laisvės vardu; bet paviršutiniška būtų manyti, kad analogijos tarp individų ir grupių, organinės metaforos ar keletas žodžio „laisvė" prasmių — tai paprasčiausi nesusipratimai, kai tvirtinama, jog būtybės panašios tais aspektais, kuriais jos skirtingos, arba kad tai tiesiog semantinė painiava. Tie, kurie savo ir kitų individualaus veikimo laisvę pasirengę iškeisti į savo grupės statusą ir savo statusą grupės viduje, nori ne vien tik, kad laisvės būtų atsisakyta dėl saugumo, dėl tam tikros užtikrintos vietos harmoningoje hierarchijoje, kurioje visi žmonės ir visos klasės žino savo vietą ir skausmingą pasirinkimo privilegiją — „laisvės naštą" — pasirengę iškeisti į taiką, ramybę, santykinį autoritarinės ir totalitarinės struktūros „atpalaidavimą" nuo mąstymo. Be abejonės, tokių žmonių ir tokių troškimų esama, be abejonės, tokių individualios laisvės atsisakymų gali pasitaikyti ir iš tikrųjų dažnai pasitaikydavo. Tačiau didžiulis mūsų laikų specifikos nesupratimas yra tvirtinti, kad būtent tai nacionalizmą ar marksizmą daro patrauklų tautoms, kurias iki šiol valdė

svetimi šeimininkai, ar klasėms, kurių gyvenimą reguliavo kitos klasės pusiau feodalinėje ar kokioje nors kitoje hierarchiškai organizuotoje santvarkoje. Tai, ko jos siekia, artimiau yra tam, ką Millis vadino „pagonišku savęs įtvirtinimu", tačiau kolektyvine, socializuota forma. Iš tikrųjų, daug kas iš to, ką jis pats sako apie jį laisvės siekti skatinančias priežastis, — reikšmė, kurią jis teikia drąsai ir nekonformizmui, individo vertybių teigimui, nepaisant viešpataujančios nuomonės, stiprioms ir savimi pasitikinčioms asmenybėms, laisvoms nuo oficialių įstatymų leidėjų ir visuomenės instruktorių vadžių, — mažai ką bendra teturi su jo laisvės kaip nesikišimo koncepcija, bet labai susiję su žmonių troškimais, kad jų asmenybė nebūtų pernelyg menkai vertinama, kad jų nelaikytų nesugebančiais autonomiškai, originaliai, „autentiškai" elgtis, net jei į tokį elgesį būtų žiūrima kaip į gėdingą, jei jis būtų socialiai ribojamas ar įstatymais draudžiamas. Šis noras teigti savo klasės, grupės ar tautos „asmenį" susijęs tiek su atsakymu į klausimą „Kokia turi būti valdžios sritis?" (nes į grupę neturi kištis šeimininkai iš šalies), tiek, net daug artimiau, su atsakymu į klausimą „Kas mus turi valdyti?" — geriau ar blogiau, liberaliai ar despotiškai, — bet pirmiausia „kas?". Ir tokie atsakymai kaip: „mano ir kitų netrukdomai išrinkti atstovai", „mes visi kartu, susirenkantys į reguliarias asamblėjas", „geriausieji", „išmintingiausieji", „tuose ar kituose asmenyse ar institucijose įkūnyta tauta" ar „dieviškasis vadas" — tai atsakymai, kurie logiškai, o kartais ir politiškai bei socialiai nepriklausomi nuo to, kokio masto „negatyviosios" laisvės aš reikalauju savo ar savo grupės veiklai. Su sąlyga, kad į klausimą „Kas mane valdys?" atsakoma — kas nors ar kažkas, ką galiu vaizduotis kaip „savo", kaip kažką, kas man priklauso ar kam aš priklausau, — aš galiu žodžiais brolybė ir solidarumas, taip pat tam tikra žodžio „laisvė" „pozityviosios" prasmės konotacija (kurią sunku tiksliau apibūdinti) išreikš-

ti tatai, tarkime, kaip hibridines laisvės formas; bet kuriuo atveju kaip idealą, kuris šiandieniniame pasaulyje galbūt ryškesnis už visus kitus, bet kurio, atrodo, tiksliai neatitinka nė vienas iš egzistuojančių terminų. Tie, kurie jį perka savo „negatyviosios" laisvės (pagal Millio sampratą) kaina, neabejotinai reikalauja, kad jie būtų „išlaisvinti" šia supainiota, tačiau karštai jaučiama prasme. Šitaip Dievą pakeitus valstybe, tauta, rase, asambleja, diktatoriumi, mano šeima ar aplinka, manimi pačiu, gali būti sekuliarizuotas tas, „kam tarnavimas yra tobula laisvė", žodžio „laisvė" nepaverčiant visiška beprasmybe.[23]

Neabejotina, kad kiekviena žodžio „laisvė" interpretacija, kad ir kokia neįprasta, turi apimti minimumą to, ką aš pavadinau „negatyviąja" laisve. Turi būti sritis, kur aš nesu gniuždomas. Nė viena visuomenė pedantiškai neslopina visų savo narių laisvių; būtybė, kuriai kiti bet ką trukdo daryti savarankiškai, išvis nėra moralės subjektas ir nei teisiškai, nei moraliai negali būti laikoma žmogumi, net jei fiziologas ar biologas, arba net psichologas jį būtų linkęs priskirti žmonėms. Tačiau liberalizmo tėvai — Millis ir Constant'as — nesitenkina šiuo minimumu: jie reikalauja maksimalaus nesikišimo laipsnio, suderinamo su minimaliais socialinio gyvenimo reikalavimais. Atrodo menkai tikėtina, jog šį kraštutinį laisvės reikalavimą kada nors būtų kėlę kas nors daugiau negu saujelė itin civilizuotų ir sąmoningų žmonių. Didžioji žmonijos dauguma visais laikais neabejotinai buvo pasirengusi tatai aukoti kitiems tikslams: saugumui, statusui, gerovei, valdžiai, dorybei, atpildui aname pasaulyje; arba teisingumui, lygybei, brolybei ir daugeliui kitų vertybių, kurios pasirodo visiškai arba iš dalies nesuderinamos su didžiausios individualios laisvės įgijimu ir kurios tokios laisvės kaip išankstinės sąlygos visai nė nereikalauja. Išsilaisvinimo sukilimus ir karus, kuriuose žmonės praeityje guldė galvas, o iš tiesų ir dabar tebeguldo,

stimuliavo ne *Lebensraum* kiekvienam individui reikalavimas. Už laisvę kovoję žmonės paprastai kovodavo už teisę būti savo pačių ar savo atstovų valdomiems, — jei reikia, valdomiems griežtai (kaip spartiečiai, turėję mažai individualios laisvės), tačiau tokiu būdu, kad jie galėtų dalyvauti ar bent jau manytų dalyvaują savo kolektyvinio gyvenimo įstatymų leidyboje ir valdyme. Ir revoliucijas darę žmonės laisve dažniausiai vadino ne ką daugiau kaip galią bei valdžią, kurią turi įgyti tam tikros doktrinos išpažintojų sekta, klasė ar kokia nors kita socialinė grupė, sena ar nauja. Jų pergalės neabejotinai žlugdė tuos, kuriuos jie išstumdavo, o kartais represuodavo, pavergdavo ar išnaikindavo daugybę žmonių. Tačiau tokie revoliucionieriai paprastai jautė būtinumą įrodinėti, esą, nepaisant visa to, jie atstovauja laisvės („tikrosios laisvės") partijai, o jųjų idealas esąs universalus; šito idealo neva siekąs net jiems besipriešinusiųjų „tikrasis aš", — tų, kurie buvo laikomi išklydusiais iš kelio į tą tikslą arba dėl tam tikro moralinio ir dvasinio aklumo jį neteisingai supratusiais. Visa tai mažai ką turi bendra su Millio laisvės samprata, — laisvės, ribojamos tik skriaudos kitiems pavojumi. Gal būtent šio psichologinio ir politinio fakto (kuris slepiasi už regimo „laisvės" termino dviprasmiškumo) nepripažinimas kai kuriuos šiuolaikinius liberalus padarė aklus pasauliui, kuriame jie gyvena. Jų argumentai aiškūs, jų reikalas teisingas. Tačiau jie neatsižvelgia į pagrindinių žmogaus poreikių įvairovę. Neatsižvelgia nė į išradingumą, su kuriuo žmonės, jų manymu, įtikinamai gali įrodyti, jog kelias į kurį nors idealą vedąs ir į jo priešingybę.

VII

Laisvė ir suverenitetas

Prancūzų revoliucija, panašiai kaip ir visos revoliucijos, bent jau savo jakobiniškąja forma buvo būtent tokios „pozityvios" kolektyvinės savivaldos laisvės protrūkis, ištikęs daugelį prancūzų, kurie pasijuto esą išsilaisvinusi tauta nepaisant to, kad daugeliui individualioji laisvė buvo griežtai apribota. Rousseau džiūgaudamas kalbėjo apie faktą, kad laisvės įstatymai gali pasirodyti sunkesni už tironijos jungą. Tironija — tai tarnavimas šeimininkams. Įstatymas negali būti tironas. Laisvę Rousseau suprato ne kaip „negatyvią" individo laisvę — būti netrukdomam savo srityje, — bet kaip visų, o ne tik kai kurių visiškai kvalifikuotų visuomenės narių dalyvavimą viešojoje valdžioje, kuriai suteikta teisė kištis į visas piliečio gyvenimo sferas. Pirmosios XIX a. pusės liberalai teisingai numatė, kad laisvė šia „pozytyviąja" prasme lengvai gali sugriauti pernelyg daug „negatyvių" laisvių, kurias jie laikė šventomis. Jie nurodė, jog tautos suverenumas lengvai gali sugriauti individų suverenumą. Millis kantriai ir nenuginčijamai aiškino, kad tautos valdymas, jo nuomone, išvis nesąs laisvė, nes tie, kurie valdo, nebūtinai yra ta pati „tauta" kaip ir tie, kurie valdomi, o demokratinė savivalda geriausiu atveju yra ne tokia tvarka, kai „kiekvienas pats sau ponas", bet kai „kiekvienam visi kiti — ponai". Millis ir jo pasekėjai kalbėjo apie daugumos tironiją ir „vyraujančių nuostatų bei nuomonių" tironiją ir neįžvelgė jokio didelio skirtumo tarp šios ir bet kurios kitos rūšies tironijos, kuri peržengia šventas privataus gyvenimo sienas ir kėsinasi į žmonių veiklą.

Šio konflikto tarp dviejų laisvės tipų niekas neižvelgė geriau ir neišreiškė aiškiau kaip Benjaminas Constant'as. Jis nurodė, kad po sėkmingo sukilimo neribotos valdžios, pa-

prastai vadinamos suverenitetu, perėjimas į kitas rankas nepadidina laisvės, o tik vergovės naštą perkelia ant kitų pečių. Jis pagrįstai klausė, kodėl žmogus turėtų kvaršinti sau galvą dėl to, kas jį spaudžia, — liaudies vyriausybė, monarchas ar net despotiškų įstatymų sąvadas. Constant'as suprato, kad „negatyvios", individualios laisvės siekiantiems žmonėms pagrindinė problema yra ne tai, kas savo rankose turi valdžią, bet tai, kiek daug valdžios turi būti sutelkta vienose rankose. Nes kieno nors žinioje esanti neribota valdžia, jo įsitikinimu, anksčiau ar vėliau pasmerkta kažką sunaikinti. Jis tvirtino, jog žmonės paprastai kaip prieš despotiškus protestuodavę prieš vienus ar kitus valdovus, o tikroji priespaudos priežastis yra ta aplinkybė, kad valdžia sutelkta vienose, nesvarbu kieno, rankose, nes laisvei pavojingas jau pats absoliučios valdžios kaip tokios egzistavimas. „Ne ranka neteisinga, — rašė jis, — bet ginklas per sunkus, — kai kurie svoriai per sunkūs žmogaus rankai". Demokratija gali nuginkluoti kokią nors oligarchiją, kokį nors privilegijuotą individą ar jų grupę, bet ji vis dėlto taip pat negailestingai, kaip ir bet kuris ankstesnis valdovas, gali gniuždyti individus. Rašinyje, kuriame Constant'as lygino moderniųjų ir Antikos laikų žmonių laisvę, jis sakė, kad lygi teisė engti — arba kištis — nėra tolygi laisvei. Lygiai taip pat visuotinis sutikimas prarasti laisvę jos kaip nors stebuklingai neišsaugo vien todėl, kad tas sutikimas visuotinis, arba todėl, kad tai sutikimas. Jei aš sutinku būti engiamas arba tylomis, abejingai ar su ironija susitaikau su savo padėtimi, tai ar aš dėl to esu mažiau engiamas? Jei aš pats pasiduodu į vergiją, tai ar dėl to esu mažesnis vergas? Jei aš nusižudau, tai ar aš todėl, kad pats sau laisvai atėmiau gyvybę, esu mažiau negyvas? „Laudies valdžia yra mėšlungio traukoma tironija, monarchija yra žymiai efektyviau centralizuotas despotizmas." Rousseau asmenyje Constant'as matė pavojingiausią individualios laisvės priešą, nes

jis skelbęs, kad „save atiduodamas visiems, aš savęs neatiduodu niekam". Constant'as negalėjo suprasti, kodėl, net jei suverenas yra „kiekvienas", jis neturėtų panorėjęs engti kurio nors iš savo nedalomo „aš" narių. Žinoma, aš galiu pasirinkti, kad mano laisves atimtų asambleja, šeima ar klasė, kurioje esu mažuma. Vieną dieną man tai gali suteikti galimybę įtikinti kitus suteikti man tai, į ką jaučiuosi turįs teisę. Tačiau laisvės praradimas mano šeimos, draugų ar bendrapiliečių labui vis viena yra praradimas. Hobbesas bent jau buvo daug atviresnis: jis nenudavė, kad suverenas nepavergia; jis pateisino šią vergiją, bet nors neturėjo įžūlumo jos vadinti laisve.

Per visą devynioliktąjį amžių liberalūs mąstytojai tvirtino, kad jei laisvė reiškia, jog apribojama bet kokio žmogaus galia priversti mane daryti tai, ko aš nenoriu, tai tuomet, nesvarbu, koks būtų idealas, kurio vardan esu prievartaujamas, aš nesu laisvas; kad ta absoliutaus suvereniteto doktrina kaip tokia yra tironiška. Jei aš noriu išsaugoti savo laisvę, tai neužtenka pasakyti, kad ji neturi būti pažeidžiama tol, kol kas nors — absoliutus valdovas, liaudies asambleja, karalius parlamente, teisėjai, tam tikra valdžių kombinacija ar patys įstatymai (nes įstatymai gali būti despotiški) — nesankcionuoja šito pažeidimo. Aš turiu sukurti visuomenę, kurioje laisvė turėtų tam tikras, niekam peržengti neleistinas ribas. Toms ribas apibrėžiančioms taisyklėms galima duoti skirtingus vardus: jos gali būti vadinamos įgimtomis teisėmis, Dievo žodžiu, prigimtine teise, naudingumo sumetimais arba „nekintamais žmogaus interesais"; aš galiu tikėti, kad tos taisyklės *a priori* pagrįstos, arba jas galiu teigti kaip savo paties, savo visuomenės arba kultūros galutinius tikslus. Šioms taisyklėms arba įsakymams bendra tai, kad jos taip plačiai pripažintos ir taip giliai įsišaknijusios istoriškai susiformavusioje tikrojoje žmonių prigimtyje, jog jau šiandien yra esminė dalis to, ką mes vadiname normaliu žmogumi. Nuoširdus

įsitikinimas, kad individualios laisvės minimumas turi būti nepažeidžiamas reikalauja tokios tam tikra prasme absoliučios pozicijos. Juk aišku, kad daugumos valdymas tam palieka maža vilties; demokratija kaip tokia su individo laisve logiškai nesusijusi ir istoriškai jos kartais neapgindavo, nors ir likdavo ištikima savo principams. Reta kuri valdžia, kaip buvo pastebėta, susidūrė su didesniais sunkumais priversti savo pavaldinius reikšti tokią valią, kokios ji norėdavo. „Despotizmo triumfas — vergus priversti pasiskelbti esant laisvus." Tam gali neprireikti jėgos; vergai visiškai nuoširdžiai gali teigti esą laisvi, — bet jie dėl to nėra mažesni vergai. Liberalams pagrindinę politinių — „pozityviųjų" — teisių, dalyvavimo valdyme vertę galbūt sudaro tai, kad jos yra priemonė apsaugoti tai, ką jie vadino galutinėmis vertybėmis, o būtent individualiąją — „negatyviąją" laisvę.

Bet jei demokratijos, nenustodamos būti demokratijomis, gali slopinti laisvę, bent jau kaip tą žodį vartojo liberalai, tai kas tuomet visuomenę turėtų padaryti tikrai laisvą? Constant'ui, Milliui, Tocqueville'iui ir tai liberaliajai tradicijai, kuriai jie priklauso, jokia visuomenė nėra laisva, kol jos nevaldo du tarpusavyje susiję principai: pirmas, — jog tik teisės, o ne valdžia, gali būti laikomos absoliučiomis ir todėl visi žmonės, kad ir kokia valdžia juos valdytų, turi absoliučią teisę atmesti nežmonišką elgesį; ir antras, — jog yra ribos (ne dirbtinai nubrėžtos), iki kurių žmonės turėtų būti neliečiami; tos ribos nustatomos remiantis taip seniai ir plačiai pripažintomis taisyklėmis, kad jų laikymasis yra įėjęs į pačią normalaus žmogaus sampratą, ir todėl taip pat į sampratą to, ką reiškia nežmoniškai ar beprotiškai elgtis; apie šias taisykles, pavyzdžiui, absurdiška būtų sakyti, kad jos gali būti panaikintos kokia nors formalia teismo ar suverenaus organo procedūra. Kalbėdamas apie normalų žmogų, omenyje turiu tai, kad jis lengvai, be sąžinės krustelėjimo ar pasidygėjimo negali tų taisyklių sulaužyti. Tos

taisyklės sulaužomos būtent tada, kai žmogus paskelbiamas kaltas be teismo arba baudžiamas pagal atgalinio veikimo įstatymą; kada vaikams įsakoma įskundinėti savo tėvus, draugams išduoti vienas kitą, kareiviams naudoti barbariškus metodus; kada žmonės kankinami arba žudomi, kada rengiamos daugumą arba tironą erzinančių mažumų skerdynės. Net ir mūsų dienomis tokie veiksmai, nors ir būtų suvereno įteisinti, sukelia siaubą, ir tokią reakciją sąlygoja tam tikri moraliai pagrįstais laikomi absoliutūs barjerai (nepriklausomi nuo įstatymų), nustatantys ribas, už kurių vienas žmogus nebegali savo valią primesti kitam žmogui. Visuomenės, klasės ar grupės laisvė šia prasme matuojama šitų barjerų stiprumu ir tuo, kiek bei kokių reikšmingų kelių tie barjerai neužtveria savo nariams — jei ir ne visiems, tai bent jų didžiumai.[24]

Tai beveik diametraliai priešinga tikslams tų, kurie tiki „pozityviąja" laisve savivaldos prasme. Pirmieji nori pažaboti valdžią apskritai. Pastarieji ją nori turėti savo rankose. Čia pagrindinė problema. Tai ne dvi skirtingos tos pačios sąvokos interpretacijos, bet du visai priešingi ir nesutaikomi požiūriai į gyvenimo tikslus. Šitai verta pripažinti, net jei praktiškai tarp jų dažnai būtina rasti kompromisą. Juk kiekvienas iš tų požiūrių kelia absoliučius reikalavimus. Šie reikalavimai negali būti kartu patenkinami. Tačiau labai stokotume socialinio ir moralinio supratimo, jei nepripažintume, kad tas patenkinimas, kurio kiekvienas iš šių požiūrių siekia, yra galutinė vertybė, tiek istoriškai, tiek moraliai turinti lygią teisę būti priskiriama prie svarbiausiųjų žmonijos interesų.

VIII

Vienovė ir įvairovė

Dėl individų skerdynių ant didžiųjų istorinių idealų altoriaus — ant teisingumo, pažangos, būsimųjų kartų laimės, tautos, rasės ar klasės šventosios misijos ar emancipacijos, ar net pačios laisvės altoriaus, reikalaujama aukoti individus dėl visuomenės laisvės, — dėl visa to labiau negu kas nors kita kaltas vienas įsitikinimas. Tai įsitikinimas, jog kažkur egzistuoja galutinis sprendimas — praeityje ar ateityje, dieviškajame apreiškime ar atskiro mąstytojo galvoje, istorijos ar mokslo nuosprendžiuose, ar paprastoje nesugadinto gero žmogaus širdyje. Šis senas tikėjimas remiasi įsitikinimu, kad galiausiai turi būti suderinamos, o galbūt net viena kitos reikalauja visos pozityviosios vertybės, kuriomis žmonės yra tikėję. „Gamta tarytum neišardoma grandine į viena suriša tiesą, laimę ir dorybę", — sakė vienas geriausių kada nors gyvenusių žmonių, panašiai jis kalbėjo apie laisvę, lygybę ir teisingumą.[25] Bet ar tai teisybė? Visiems žinoma, kad nei politinė lygybė, nei efektyvi organizacija ar socialinis teisingumas nesuderinami su nors kiek didesniu individo laisvės kiekiu ir neabejotinai nesuderinami su neribotu *laissez-faire*; kad labai gali skirtis ir vienas kitam gali prieštarauti teisingumas ir dosnumas, visuomeninė ir asmeninė ištikimybė, genijaus poreikiai ir visuomenės reikalavimai. O iš čia visai netoli iki apibendrinimo, kad ne visi geri dalykai, o juolab žmonijos idealai, yra suderinami. Tačiau kas nors galėtų mums pasakyti, jog kada nors visoms šitoms vertybėms kažkaip turėtų būti įmanoma sugyventi kartu, nes jei šito nėra, pasaulis nėra kosmosas, nėra harmonija; jei šito nėra, tai vertybių konfliktai gali būti vidinis, nepašalinamas žmogaus gyvenimo elementas. Pripažinti, kad vienų mūsų idealų realizavimas iš esmės gali padaryti neįmanomą

kitų realizavimą, reiškia sakyti, kad visuotinė žmonijos savirealizacijos sąvoka formaliai prieštaringa, kad tai metafizinė chimera. Kiekvienam metafizikui racionalistui, pradedant Platonu ir baigiant paskutiniaisiais Hegelio ar Marxo mokiniais, tas atsisakymas minties apie galutinę harmoniją, kurioje bus išspręstos visos mįslės, sutaikyti visi prieštaravimai, yra nesubrendusio empirizmo pavyzdys, kapituliacija prieš žiaurius faktus, nepakenčiamas proto bankrotas esamoje dalykų padėtyje, nesugebėjimas viską pagrįsti ir susisteminti, bejėgiškumas, kurį „protas" pasipiktinęs atmeta. Tačiau jei mes nesame apsiginklavę garantija, jog *a priori* teisingas teiginys, kad kažkur — gal kokioje nors idealioje karalystėje, kurios nelabai galime įsivaizduoti dėl savo ribotumo, — būsianti rasta visuotinė tikrųjų vertybių harmonija, tai mes turime remtis įprastiniais empirinio stebėjimo ištekliais ir įprastiniu žmogiškuoju pažinimu. O tai neabejotinai neduoda pagrindo manyti (ar net suprasti, ką toks pasakymas galėtų reikšti), jog visi geri arba kad ir atvirkščiai, — visi blogi dalykai vienas su kitu suderinami. Iš kasdienio patyrimo matyti, kad pasaulis yra toks, kuriame nuolat turime rinktis iš lygiai galutinių tikslų ir lygiai absoliučių reikalavimų; kai kurių iš jų realizavimas neišvengiamai sąlygoja kitų aukojimą. Tiesą sakant, kaip tik dėl šitokios savo padėties žmonės tokią didžiulę reikšmę teikia pasirinkimo laisvei; nes jei jie būtų įsitikinę, kad tam tikroje tobuloje būsenoje, kurią žmonės gali įgyvendinti žemėje, jokie jų siekiami tikslai nesikirs, išnyktų pasirinkimo būtinumas ir kančia, o kartu su tuo išnyktų pasirinkimo laisvės reikšmė. Tuomet visiškai pateisinamos atrodytų bet kokios priemonės šiai galutinei būsenai priartinti, nesvarbu, kiek daug laisvės būtų paaukota tam procesui paspartinti. Aš neabejoju, jog būtent šis dogmatiškas tikrumas buvo priežastis to gilaus, ramaus, nepajudinamo kai kurių negailestingiausių per visą istoriją tironų ir persekiotojų įsitiki-

nimo, jog tai, ką jie darė, visiškai pateisino jų siekiamas tikslas. Aš nesakau, kad smerktinas individų, tautų, bažnyčių ar klasių tobulėjimo idealas kaip toks arba kad jam apginti vartota kalba visais atvejais yra buvusi supainiotos, apgaulingos žodžių vartosenos arba moralinio ar intelektualinio iškrypimo rezultatas. Iš tikrųjų aš bandžiau parodyti, kad būtent laisvės „pozityviąja" prasme sąvoka sudaro esmę tautinių ar socialinių savivaldos reikalavimų, įkvepiančių galingiausius ir moraliai teisius mūsų epochos sąjūdžius, ir kad šito nepripažinti reiškia nesuprasti gyvybiškai svarbių mūsų amžiaus faktų ir idėjų. Bet man lygiai taip pat atrodo, jog įsitikinimas tuo, kad iš esmės gali būti surasta kokia nors viena formulė, kurią pasitelkus gali būti harmoningai realizuojami visi skirtingi žmonių tikslai, — yra klaidingas, ir tai galima įrodyti. Jei, kaip aš esu įsitikinęs, egzistuoja daugybė žmonių tikslų ir iš principo ne visi iš jų vienas su kitu suderinami, tai iš žmogaus asmeninio ir socialinio gyvenimo niekuomet visiškai negali būti pašalinta konflikto — ir tragedijos — galimybė. Tuomet pasirinkimo iš absoliučių reikalavimų būtinybė yra neišvengiama žmogiškojo būvio charakteristika. Tai suteikia laisvei vertę kaip savaiminiam tikslui (taip ją suprato Actonas), o ne kaip laikinam poreikiui, kylančiam iš mūsų suplaktų sąvokų ir iracionalių bei nesutvarkytų gyvenimų, kaip nemaloniai padėčiai, kurią kada nors pataisys kokia nors panacėja.

Nenoriu pasakyti, kad net pačiose liberaliausiose visuomenėse individuali laisvė yra vienintelis ar net dominuojantis socialinės veiklos kriterijus. Mes verčiame mokytis vaikus ir draudžiame viešas egzekucijas. Tai neabejotini apynasriai laisvei. Mes juos pateisiname tuo pagrindu, kad nemokšiškumas, barbariškas auklėjimas ar žiaurūs malonumai ir aistros mums yra didesnė blogybė negu šiems dalykams užkirsti kelią reikalingi suvaržymai. Savo ruožtu ši nuomonė priklauso nuo to, kaip mes apibrėžiame gėrį ir

blogį, t. y. nuo mūsų moralinių, religinių, intelektualinių, ekonominių ir estetinių vertybių, kurios vėlgi susijusios su mūsų turima žmogaus ir jo pagrindinių prigimties poreikių koncepcija. Kitais žodžiais tariant, mūsų tokių problemų sprendimai pagrįsti mūsų supratimu (kuriuo mes sąmoningai ar nesąmoningai vadovaujamės) apie tai, kas sudaro žmogaus gyvenimo pilnatvę, kaip priešpriešą Millio „suvaržytai ir iškreiptai", „užgniaužtai ir riboto akiračio" prigimčiai. Protestas prieš cenzūrą ar asmeninę moralę valdančius įstatymus, kaip nepakenčiamus asmeninės laisvės pažeidimus, suponuoja įsitikinimą, kad tokių įstatymų draudžiami veiksmai geroje (arba iš tikrųjų bet kurioje) visuomenėje yra fundamentalūs žmonių poreikiai. Ginti tokius įstatymus reiškia manyti, kad šie poreikiai nėra esminiai arba kad jie negali būti patenkinami neaukojant kitų vertybių, laikomų aukštesnėmis ar tenkinančiomis gilesnius poreikius už asmeninę laisvę, — vertybių, apibrėžtų tam tikro ne vien tik subjektyvaus kriterijaus, kuriam pripažįstamas tam tikras objektyvus — empirinis ar apriorinis — statusas.

Žmogaus ar žmonių laisvės gyventi taip, kaip jie trokšta, mastas turi būti derinamas su daugelio kitų vertybių, iš kurių galbūt akivaizdžiausios yra lygybė, teisingumas, laimė, saugumas ar viešoji tvarka, reikalavimais. Dėl šios priežasties toji laisvė negali būti neribota. R. H. Tawney mums teisingai primena, kad turi būti apribota stipriojo, nesvarbu, ar jo stiprumas fizinis ar ekonominis, laisvė. Ši maksima reikalauja pagarbos, tačiau ne kaip išvados iš kokios nors apriorinės taisyklės, pagal kurią pagarba vieno žmogaus laisvei logiškai reikalauja pagarbos kitų, į jį panašių žmonių, laisvei, bet tiesiog todėl, kad pagarba teisingumo principams arba gėda dėl didelės elgesio su žmonėmis nelygybės žmonėms yra tokie pat elementarūs dalykai kaip ir laisvės troškimas. Tai, jog mes negalime visko turėti, yra būtina, o ne atsitiktinė tiesa. Burke'o argumenta-

vimas, kad nuolat reikia kompensuoti, taikyti, balansuoti, Millio raginimas pripažinti, kad reikalingi nauji „gyvenimo eksperimentai" su jų nuolatine galimybe suklysti, su žinojimu, kad ne tik praktiškai, bet ir iš principo, net idealiame, visiškai gerų ir protingų žmonių bei visiškai aiškių idėjų pasaulyje neįmanoma pasiekti aiškių ir neabejotinų atsakymų, — visa tai galbūt varo iš proto tuos, kurie siekia galutinių sprendimų ir vienos visa apimančios, garantuotai amžinos sistemos. Nepaisant to, šios išvados negali išvengti tie, kurie kartu su Kantu sužinojo tiesą, jog iš kreivo žmonijos medžio niekada nebus padarytas tiesus daiktas.

Nėra reikalo pabrėžti fakto, kad monizmas ir tikėjimas vieninteliu kriterijumi visada tiek intelektui, tiek emocijoms teikė gilų pasitenkinimą. Ar sprendimo kriterijus būtų gaunamas iš tam tikros būsimos tobulybės vizijos, kaip XVIII a. *philosophes* ir jų pasekėjų mūsų dienomis — technokratų galvose, ar jis atsekamas praeityje — *la terre et les morts,* — kaip tvirtino vokiečių istoristai, prancūzų teokratai ar angliškai kalbančių kraštų neokonservatoriai, toks kriterijus būtinai (su salyga, kad jis pakankamai griežtas) susidurs su kokiu nors nenumatytu žmonių dariniu, kuriam jis netiks; ir tuomet bus panaudotas *a priori* pateisinti visokioms prokrustiškoms barbarybėms — esamų visuomenių vivisekcijai į tam tikrus fiksuotus modelius, dažniausiai padiktuotus mūsų klaidingo supratimo apie daugiausia vaizduotės sukurtą praeitį ir vien tik įsivaizduojamą ateitį. Mūsų absoliučių kategorijų ar idealų išsaugojimas žmogaus gyvybės kaina vienodai nusižengia tiek mokslo, tiek istorijos principams; būtent toks požiūris mūsų dienomis vienodai dažnai pasitaiko tiek dešiniajame, tiek ir kairiajame sparne ir yra nesuderinamas su faktus gerbiančių žmonių principais.

Pliuralizmas su jo reikalaujamos „negatyviosios" laisvės mastu man atrodo teisingesnis ir daug žmoniškesnis idealas

negu tikslai tų, kurie stipriose, disciplinuotose, autokratinėse struktūrose siekia „pozityvaus" klasių, tautų ar visos žmonijos buvimo savo pačios šeimininku idealo. Pliuralizmas teisingesnis, nes bent pripažįsta faktą, jog egzistuoja daugybė žmonių tikslų, iš kurių ne visi bendramačiai ir kurie nuolatos vienas su kitu konkuruoja. Manyti, kad visos vertybės gali būti išdėstytos vienoje skalėje ir kad paprasčiausiai įsižiūrėjus galima nustatyti aukščiausiąją iš jų, man atrodo, reiškia iškreipti mūsų žinomą tiesą, kad visi žmonės yra laisvi subjektai, o moralinį sprendimą pateikti kaip operaciją, kuri iš principo gali būti atlikta su logaritmine liniuote. Sakyti, kad kokioje nors galutinėje visa sutaikančioje, bet įgyvendinamoje sintezėje pareiga iš tiesų *yra* interesas arba kad individuali laisvė *yra* grynoji demokratija ar autoritarinė valstybė, reiškia metafizikos skraiste pridengti arba savęs apgaudinėjimą, arba sąmoningą veidmainystę. Pliuralizmas yra daug žmoniškesnis, nes dėl kokio nors tolimo ar neaiškaus idealo iš žmonių neatima (kaip kad daro sistemų kūrėjai) nieko, ką jie, kaip nenumatomai kintančios būtybės, įsitikino esant būtina savo gyvenimui.[26] Pagaliau žmonės renkasi iš galutinių vertybių; jie renkasi taip, o ne kitaip, nes jų gyvenimą ir mąstyseną sąlygoja pamatinės moralinės kategorijos ir sąvokos, kurios (bent jau didelėse erdvės ir laiko atkarpose) yra jų būties, mąstymo ir jų tapatybės pajautimo dalis; dalis to, kas juos daro žmonėmis.

Gali būti, jog laisvo tikslų pasirinkimo, nereikalaujant jų amžino pagrįstumo, idealas ir su tuo susijęs vertybių pliuralizmas — tai tik vėlyvas mūsų nykstančios kapitalistinės civilizacijos vaisius: idealas, kurio nepripažino tolimos praeities amžiai ir pirmykštės visuomenės ir į kurį su smalsumu, net simpatija, bet mažai tesuprasdamos, žiūrės būsimosios kartos. Šitaip gali būti, bet, mano supratimu, iš to neišplaukia jokios skeptiškos išvados. Dėl to, kad negali būti garantuotas principų ilgalaikiškumas, jie nėra mažiau

šventi. Pats garantijų troškimas, kad mūsų vertybės būtų amžinos ir patikimos kokiame nors objektyviame danguje, iš tikrųjų gal tėra tik vaikystės tikrumo ar mūsų pirmykštės praeities absoliučių vertybių geidimas. „Suvokti savo įsitikinimų reliatyvų pagrįstumą, — sakė puikus mūsų laikų rašytojas, — ir vis dėlto stoti už juos nesudrebant, yra tai, kas civilizuotą žmogų skiria nuo barbaro." Reikalauti daugiau galbūt yra nepagydomas metafizinis poreikis; bet leisti jam determinuoti praktinę veiklą yra tokio pat gilaus, tačiau daug pavojingesnio moralinio ir politinio nesubrendimo simptomas.

1958

EŽYS IR LAPĖ

Keista anglų vaistininko smegenų kombinacija
su Indijos budisto siela.
E. M. de Vogüé

I

TARP GRAIKŲ poeto Archilocho fragmentų yra tokia eilutė: „Lapė žino daug dalykų, bet ežys žino vieną didelį dalyką"[1]. Mokslininkai įvairiai interpretavo šiuos neaiškius žodžius, kurie galbūt reiškia tik tai, kad lapę, nepaisant visų jos gudrybių, nugali viena ežio gynybos priemonė. Tačiau perkeltine reikšme tie žodžiai gali turėti prasmę, kuria nusakomas vienas svarbiausių skirtumų tarp rašytojų, mąstytojų ir galbūt apskritai tarp žmonių. Egzistuoja didžiulis skirtumas tarp tų, kurie viską susieja su vienintele esmine vizija, su viena daugiau ar mažiau nuoseklia ir aiškia sistema, pagal kurią jie supranta, mąsto ir jaučia, — su vienui vienu, universaliu organizuojančiu principu, vien kurio požiūriu viskas, ką jie turi pasakyti ir ką sako, turi reikšmę, — ir, kita vertus, tarp tų, kurie siekia daugelio tikslų, dažnai tarp savęs nesusijusių ir net prieštaringų, o jeigu susijusių, tai tik tam tikru būdu *de facto*, dėl kažkokios psichologinės ar fiziologinės priežasties, nejungiamų

jokio moralinio ar estetinio principo. Pastarieji žmonės gyvena, veikia, puoselėja idėjas, kurios labiau išcentrinės negu įcentrinės, jų mintis padrika ir išsisklaidžiusi ne viename lygyje, ji apčiuopia įvairiausių patyrimų ar objektų be jokio sąmoningo ar nesąmoningo siekimo įmontuoti juos ar išmesti iš kokios nors nesikeičiančios, visa apimančios, kartais vidujai prieštaringos ir nepilnos, kartais fanatiškai vieningos vidinės vizijos. Pirmosios kategorijos intelektuali ir meniška asmenybė priklauso ežiams, antrosios — lapėms; nesiekdami griežtos klasifikacijos, mes šia prasme, pernelyg nesibaimindami prieštaravimo, galime pasakyti, kad Dante priklauso pirmajai kategorijai, Shakespeare'as — antrajai; Platonas, Lukrecijus, Pascalis, Hegelis, Dostojevskis, Nietzsche, Ibsenas, Proustas yra įvairių laipsnių ežiai; Herodotas, Aristotelis, Montaigne'is, Erazmas, Molière'as, Goethe, Puškinas, Balzacas, Joyce'as yra lapės.

Žinoma, kaip ir visos tokios pernelyg supaprastintos klasifikacijos, šita dichotomija, kai ji primygtinai brukama, tampa dirbtinė, scholastiška ir galiausiai absurdiška. Bet jei ji ir negali būti paspirtis rimtai kritikai, jos nevertėtų atmesti vien tik kaip paviršutiniškos ir tuščios; kaip ir visi kiti skirtumai, kurie išreiškia bent šiek tiek tiesos, ji siūlo tokį požiūrį, pagal kurį galima stebėti ir lyginti, siūlo tikro tyrinėjimo išeities tašką. Tokiu būdu mums nebelieka abejonių dėl baisaus kontrasto tarp Puškino ir Dostojevskio; garsioji Dostojevskio kalba apie Puškiną, nepaisant jos iškalbos ir jausmo gilumo, retai reiklių skaitytojų buvo suvokiama kaip nušviečianti Puškino, o ne greičiau paties Dostojevskio genialumą, jau vien todėl, kad ji iškreiptai reprezentuoja Puškiną — lapių lapę, įžymiausią XIX amžiuje — kaip panašų į Dostojevskį, kuris ne kas kitas, o tik ežys; ir šitaip Dostojevskis transformuoja, o tiesą sakant, ir iškreipia Puškiną, pateikdamas jį kaip pasišventusį pranašą, skelbiantį vienintelę universalią žinią, kuri buvo paties Dosto-

jevskio pasaulio centras, tačiau nepaprastai tolima įvairiapusei protėjiško Puškino genijaus veikimo sferai. Iš tikrųjų nebūtų absurdiška teigti, kad rusų literatūra yra aprėpiama tų gigantiškų figūrų — Puškino viename poliuje, Dostojevskio — kitame; ir kad tie, kam atrodo naudinga arba malonu kelti tokius klausimus, gali nustatyti kitų rusų rašytojų savybes atsižvelgdami į šias dvi priešingybes. Klausimas apie tai, koks Gogolio, Turgenevo, Čechovo, Bloko santykis su Puškinu ir Dostojevskiu, veda ar jau yra atvedęs prie vaisingos ir daug ką nušviečiančios kritikos. Bet kai mes imamės grafo Levo Nikolajevičiaus Tolstojaus ir pateikiame tą patį klausimą — klausiame, ar jis priklauso pirmajai kategorijai ar antrajai, ar jis monistas ar pliuralistas, ar jo vizija yra vienovės ar įvairovės, ar jis yra vientisos substancijos, ar sudarytas iš heterogeniškų elementų, aiškaus ir greito atsakymo nerandame. Klausimas kažkodėl atrodo ne visai tinkamas; jis, ko gero, daug ką labiau užtemdo, negu nušviečia. Tačiau mus trikdo ne informacijos stoka: Tolstojus mums pasakojo apie save, savo pažiūras ir nuomones daugiau kaip bet kuris kitas rusų, galbūt daugiau negu bet kuris kitas Europos rašytojas; ir jo menas negali būti vadinamas nesuprantamu jokia įprasta prasme: jo pasaulis neturi tamsių kampų, jo pasakojimai aiškūs kaip dieną; jis aiškino juos ir aiškino save bei ginčijosi dėl jų ir dėl metodų, kuriais jie suręsti, ryškiau ir su didesne jėga, blaiviau ir suprantamiau nei bet kuris kitas rašytojas. Ar jis lapė, ar ežys? Ką mes galime pasakyti? Kodėl taip keistai sunku rasti atsakymą? Ar jis labiau panašus į Shakespeare'ą ar Puškiną negu į Dantę ar Dostojevskį? O gal jis visai nepanašus nė į vieną, ir tas klausimas neatsakomas todėl, kad jis absurdiškas? Kas yra ta paslaptinga kliūtis, su kuria susiduria mūsų tyrinėjimas?

Šioje esė aš nepažadu suformuluoti atsakymo į šį klausimą todėl, kad tai apimtų apskritai visą kritinį Tolstojaus

kūrybos ir minties kaip visumos tyrinėjimą. Aš tik pakišiu mintį, kad šis sunkumas, bent jau iš dalies, gali kilti dėl to fakto, kad pats Tolstojus šią problemą suvokė ir labai stengėsi sufalsifikuoti atsakymą. Aš noriu pasiūlyti hipotezę, kad Tolstojus savo prigimtimi buvo lapė, tačiau tikėjo esąs ežys; kad jo talentai ir kūryba yra vienas dalykas, o jo įsitikinimai (dėl jų ir tai, kaip jis interpretavo savo pasiekimus) — visai kitas; ir kad todėl jo idealai jį ir tuos, kurie jo genialios įtakos buvo paveikti, atvedė prie sistemingo neteisingo aiškinimo to, ką jis ir kiti darė arba turėjo daryti. Niekas negali skųstis, kad jis savo skaitytojus paliko nežinioje dėl to, ką pats šiuo klausimu galvojo: jo pažiūros šia tema persmelkia visus jo įvairaus turinio raštus — dienoraščius, rašytus *obiter dicta*, autobiografines esė ir apsakymus, socialinius ir religinius traktatus, literatūros kritiką, laiškus asmeniniams ir visuomeniniams korespondentams. Tačiau konfliktas tarp to, kas jis buvo ir kuo jis tikėjo, niekur taip aiškiai neiškyla kaip jo požiūryje į istoriją, kuriai skirti kai kurie iš jo įžvalgiausių ir labiausiai paradoksalių puslapių. Šioje esė siekiama panagrinėti jo istorines doktrinas ir apsvarstyti tiek jo motyvus, kodėl jis laikosi būtent šių pažiūrų, tiek jų galimus šaltinius. Trumpai tariant, tai mėginimas Tolstojaus požiūrį į istoriją traktuoti taip rimtai, kaip jis norėjo, kad jį traktuotų jo skaitytojai, nors ir dėl kiek kitokios priežasties — dėl to, kaip tas jo požiūris nušviečia atskiro genijaus, o ne visos žmonijos likimą.

II

Tolstojaus istorijos filosofijai apskritai neskirta tokio dėmesio, kokio ji nusipelno kaip iš esmės įdomus požiūris arba kaip įvykis idėjų istorijoje ar net kaip paties Tolsto-

jaus pažiūrų raidos dalis.[2] Tie, kurie Tolstojų pirmiausia laikė romanistu, jo istorinius ir filosofinius epizodus, išblaškytus po *Karą ir taiką*, traktavo kaip ydingą kliuvinį pasakojimui, kaip šiam didžiam, tačiau pernelyg didaktiškam rašytojui būdingą apgailėtiną polinkį į nereikalingas digresijas, kaip nevykusią savamoksliską metafiziką, atskirai paėmus bemaž ar visai neįdomią, itin nemenišką ir visiškai svetimą šio meno kūrinio kaip visumos tikslui ir struktūrai. Šiam puolimui vadovavo Turgenevas, ir Tolstojaus asmenybę, ir meną laikęs atstumiančiais, nors vėliau laisvai ir kilniaširdiškai pripažinęs jo kaip rašytojo genijų. Laiškuose Pavelui Anenkovui[3] Turgenevas kalba apie Tolstojaus „šarlatanizmą", jo istorinius gvildenimus traktuoja kaip „farsą", kaip neatsargiesiems akis apdumiančią „apgaulę", kurią „autodidaktas" įpina į savo kūrinius kaip neadekvatų tikrojo pažinimo pakaitalą. Jis skuba pridurti, kad Tolstojus, žinoma, tai kompensuoja savo tikrai nuostabiu meniniu genijumi; o po to apkaltina jį išradus „sistemą, kuri, atrodo, viską labai paprastai išspręs; pavyzdžiui, istorinis fatalizmas: čia Tolstojus sėda ant savo pamėgtojo arkliuko ir nušuoliuoja! Savo tikrąją galią jis, kaip Antėjas, atgauna tik tuomet, kai paliečia žemę"[4]. Ta pati gaida nuskamba garsiajame ir jaudinančiame Turgenevo kreipimesi, kurį jis nusiuntė jau gulėdamas mirties patale savo senam draugui ir priešui, maldaudamas nusimesti pranašo mantiją ir sugrįžti prie savo tikrojo pašaukimo — „didžiojo rusų žemės rašytojo pašaukimo"[5]. Flaubert'as, nepaisant jo „susižavėjimo šūksnių", skirtų ištisiems *Karo ir taikos* skyriams, lygiai taip pat baisisi: „*il se répète et il philosophise*"[6], — rašo jis laiške Turgenevui, kuris jam buvo atsiuntęs prancūzišką šedevro, tada beveik nežinomo už Rusijos ribų, vertimą. Tuo pačiu stiliumi artimas Belinskio draugas ir korespondentas, filosofas prekiautojas arbata Vasilijus Botkinas, palankiai nusiteikęs Tolstojaus at-

žvilgiu, poetui Afanasijui Fetui rašo: „Literatūros kritikai... pastebi, kad romane gerokai silpnesnis yra intelektualinis elementas, istorijos filosofija triviali ir lėkšta, lemiamos asmenybių įtakos įvykiams neigimas yra ne kas kita kaip vien tik tam tikra mistinė subtilybė, tačiau, atmetus tai, autoriaus meninis talentas neabejotinas: vakar aš surengiau pietus, čia buvo Tiutčevas, kartoju, ką jie visi sakė”[7]. Amžininkai istorikai ir karo specialistai, bent jau vienas iš jų pats kariavęs 1812 metais[8], pasipiktinę skundėsi faktų netikslumais; ir nuo tada pateikiama vis daugiau pražūtingų įrodymų apie *Karo ir taikos* autoriaus istorinių detalių falsifikavimą[9], darytą, matyt, apgalvotai, gerai žinant prieinamus tikruosius šaltinius ir suvokiant, kad nėra jokių kontraįrodymų, — falsifikavimą, kurio griebtasi, ko gero, ne tiek dėl meninio, kiek dėl „ideologinio” tikslo. Šis istorinės ir estetinės kritikos sutarimas nustatė toną beveik visiems vėlesniems „ideologinio” *Karo ir taikos* turinio vertinimams. Šelgunovas jį pagerbė bent jau tiesiogiai puldamas už socialinį kvietizmą, kurį jis vadino „pelkių filosofija”; kiti daugiausia arba mandagiai jį ignoravo, arba traktavo kaip charakteringą nukrypimą, jų aiškintą dviejų negerovių deriniu — gerai žinomo rusų polinkio pamokslauti (ir šitaip gadinti meno kūrinius) ir naivaus susižavėjimo bendromis idėjomis, susižavėjimo, kuris būdingas jauniems intelektualams, gyvenantiems tolimose nuo civilizacijos centrų šalyse. „Mums pasisekė, kad autorius yra geresnis menininkas nei mąstytojas”, — sakė kritikas Dmitrijus Achšarumovas[10], ir daugiau negu tris amžiaus ketvirčius šį požiūrį kartojo dauguma Tolstojaus kritikų — tiek rusų, tiek užsieniečių, tiek ikirevoliucinių, tiek tarybinių, tiek „reakcingų”, tiek „progresyvių”, daugelis tų, kurie Tolstoją traktuoja pirmiausia kaip rašytoją ir menininką, ir tų, kuriems jis yra pranašas ir mokytojas, kankinys, socialiai įtakingas asmuo, sociologinis ar psichologinis „kazusas”.

Tolstojaus istorijos teorija tiek pat mažai tesidomi Vogüé ir Merežkovskis, Stefanas Zweigas ir Percy Lubbockas, Biriukovas ir E. J. Simmons, o ką jau kalbėti apie ne tokius įžymius žmones. Rusų minties tyrinėtojai[11] šį Tolstojaus aspektą linkę priskirti „fatalizmui", jie imasi įdomesnių istorinių Leontjevo arba Danilevskio teorijų. Didesniu atsargumu bei kuklumu pasižymintys kritikai taip nedaro ir šią „filosofiją" traktuoja su nervinga pagarba; net Derrickas Leonas, kuris Tolstojaus to meto pažiūras vertina atidžiau negu daugumas jo biografų, kruopščiai atpasakojęs Tolstojaus svarstymus apie istoriją valdančias jėgas, ypač tuos, kurie dėstomi antrojoje dalyje ilgo epilogo, einančio po *Karo ir taikos* pasakojamosios dalies, toliau seka Aylmeriu Maude'u, — nemėgina nei įvertinti tos teorijos, nei ją susieti su likusiu Tolstojaus gyvenimu ar mąstymu; ir jau vien tai — beveik unikalus dalykas.[12] Ir vėlgi, tie, kurie Tolstojumi daugiausia domisi kaip pranašu ir mokytoju, dėmesį sutelkia į vėlesnes didžiojo menininko doktrinas, kurias jis skelbė po atsivertimo, kai nustojo save laikyti pirmiausia rašytoju ir atsidėjo žmonijos mokytojo, garbinimo ir piligrimystės objekto vaidmeniui. Tolstojaus gyvenimas paprastai pateikiamas kaip susidedantis iš dviejų atskirų dalių: pradžioje — tai nemirtingų šedevrų autorius, vėliau — asmeninio ir visuomeninio atgimimo pranašas; pradžioje — aristokratiškas rašytojas, sunkus, iš dalies neprieinamas, kenčiantis genialus romanistas; paskui — išminčius-dogmatikas, užsispyręs, viską perdedantis, bet turintis didžiulę įtaką, ypač savo šalyje — pasaulinė išimtinės reikšmės institucija. Retsykiais stengiamasi atsekti vėlyvesniojo laikotarpio šaknis jo pirmajame etape, kur apstu būsimojo savęs atsižadėjimo nuojautų; būtent šis vėlyvesnis periodas laikomas reikšmingu; esama filosofinių, teologinių, etinių, psichologinių, politinių, ekonominių vėlyvojo Tolstojaus studijų.

Ir vis dėlto čia neabejotinai esama paradokso. Tolstojaus susidomėjimas istorija ir istorinės tiesos problema *Karo ir taikos* rašymo metu ir prieš tai buvo aistringas, beveik maniakiškas. Nė vienas, skaitęs jo dienoraščius, laiškus ir, žinoma, patį kūrinį *Karas ir taika*, neabejoja, kad bent jau pats autorius šią problemą laikė visa ko esme — centriniu klausimu, aplink kurį sukasi visas romanas. „Šarlatanizmas", „paviršutiniškumas", „intelektualinis silpnumas" — kam kam, o Tolstojui šie epitetai tai jau tikrai visai netinkami: šališkumą, užsispyrimą, aroganciją galbūt ir galima jam prikišti; savęs apgaudinėjimą, savitvardos stoką — galbūt; moralinį ar dvasinį netobulumą — taip, tą jis pats geriau suprato už savo priešus; bet intelekto trūkumas, kritinio sugebėjimo trūkumas, polinkis tuščiažodžiauti, įsivelti į kažkokią aiškiai absurdišką, paviršutinišką doktriną, pakenkiant realistiniam gyvenimo aprašymui ar analizei, susižavėjimas kokia nors madinga teorija, kurią Botkinas ar Fetas mato kiaurai — o Tolstojus, deja, ne, — šie kaltinimai atrodo groteskiškai neįtikimi. Joks blaiviai mąstantis žmogus, bent jau šiame amžiuje, nedrįstų neigti Tolstojaus intelektualinės galios, jo stulbinančio gebėjimo prasiskverbti pro bet kokias konvencijų kaukes, to graužiančio skepticizmo, dėl kurio kunigaikštis Viazemskis jam sukūrė keistą rusišką terminą *„nietovščik"*[13] („neigėjas") — nusakantį ankstyvąją versiją to nihilizmo, kurį vėliau Vogüé ir Albertas Sorelis visai natūraliai jam priskiria. Čia tikrai kažkas ne taip: labai jau neistoriškai, iš tikrųjų antiistoriškai Tolstojus atmeta visokias pastangas žmonių veiksmus ar charakterį aiškinti arba teisinti socialinio ar individualaus augimo sąlygomis arba „šaknimis" praeityje; o greta to — didžiulis ir visą gyvenimą nesiliovęs jo domėjimasis istorija, davęs meninių ir filosofinių rezultatų, kurie sulaukė tokių keistai niekinamo pobūdžio komentarų iš paprastai protingų ir palankių kritikų, — čia, be jokios abejonės, esama kažko, kas verta dėmesio.

III

Tolstojus anksti pradėjo domėtis istorija. Susidomėjimas tikriausiai kilo ne dėl pačios praeities, bet dėl troškimo prasiskverbti iki pirminių priežasčių, suprasti, kaip ir kodėl viskas vyksta taip, o ne kitaip, iš nepasitenkinimo esamais paaiškinimais, kurie nieko nepaaiškina ir protą palieka nepatenkintą, iš tendencijos abejoti ir netikėti, o jei prireiks, atmesti viską, kas ne visiškai atsako į klausimą, bet kokia kaina prisikasti prie kiekvieno klausimo esmės. Toks Tolstojaus nusistatymas išliko visą jo gyvenimą, ir vargu ar tai yra jo „apgaulės" arba „paviršutiniškumo" simptomas. Tą nusistatymą dar sustiprino jo nepagydoma meilė tam, kas konkretu, empiriška, patikrinama, bei instinktyvus nepasitikėjimas tuo, kas abstraktu, neapčiuopiama, antgamtiška, — trumpai sakant, ankstyvas polinkis į mokslinį ir pozityvistinį dalykų traktavimą, nepalankų romantizmui, abstraktiems formalumams, metafizikai. Visada ir bet kurioje situacijoje jis ieškojo „tvirtų" faktų — to, ką gali suprasti ir patikrinti normalus intelektas, nesugadintas painių teorijų, atitrūkusių nuo apčiuopiamos realybės, arba kitų ne šio pasaulio paslapčių, — teologinių, poetinių ir taip pat metafizinių. Jį kankino pagrindinės problemos, su kuriomis susiduria jauni kiekvienos kartos žmonės, — gėris ir blogis, pasaulio ir jo gyventojų kilmė bei paskirtis, visko, kas vyksta, priežastis; tačiau teologų ir metafizikų pateikiami atsakymai jam pasirodė absurdiški jau vien dėl tų žodžių, kuriais jie buvo formuluojami, — žodžių, neturinčių jokio aiškaus ryšio su įprastu sveikam protui kasdieniniu pasauliu, į kurį jis atkakliai kabinosi (net anksčiau nei suvokė, ką darąs) kaip į vienintelį tikrą dalyką. Istorija, vien tik istorija, vien konkrečių įvykių suma laike ir erdvėje — tikrų vyrų ir moterų tikro patyrimo suma, apimanti jų santykį vienas su kitu ir su tikra, trimate, empiriškai patirta fizine aplinka, — vien

tik čia reikia ieškoti tiesos, medžiagos, iš kurios gali būti konstruojami tikri atsakymai — atsakymai, kuriems suprasti nereikia jokių specialių juslių ar sugebėjimų, nebūdingų paprastiems žmonėms. Tai, žinoma, buvo empirinio tyrimo dvasia, įkvėpusi didžiuosius antiteologinius ir antimetafizinius XVIII a. mąstytojus, ir dėl savo realizmo bei negalėjimo pasiduoti šešėlių apgaulei Tolstojus tapo natūraliu tų mąstytojų pasekėju dar prieš sužinodamas apie jų doktrinas. Kaip Molière'o p. Žurdenas, jis proza kalbėjo dar gerokai anksčiau, negu tai sužinojo ir nuo gyvenimo pradžios iki pabaigos liko transcendentalizmo priešininkas. Jis užaugo Hegelio filosofijos klestėjimo metu, filosofijos, kuri visus dalykus stengėsi aiškinti istorinio vystymosi požiūriu, tačiau tą vystymąsi suvokė kaip galiausiai nepasiduodantį empirinio tyrinėjimo metodams. To meto istorizmas neabejotinai paveikė jaunąjį Tolstoją, kaip ir visus tų laikų smalsius žmones; tačiau jo metafizinį turinį jis instinktyviai atmetė, o viename savo laiškų Hegelio raštus apibūdino kaip nesuprantamus tauškalus pramaišiui su banalybėmis. Vien tik istorija — empiriškai gaunamų duomenų suma — turinti raktą paslapties, kodėl tai, kas įvyko, įvyko taip, o ne kitaip, ir galiausiai tik istorija galinti nušviesti fundamentalias etines problemas, kurios kankino jį, kaip ir kiekvieną XIX a. rusų mąstytoją. Ką daryti? Kaip gyventi? Kodėl mes čia esame? Kas mes turime būti ir ką daryti? Istorinių ryšių tyrinėjimas ir empirinių atsakymų į šiuos *prokliatyje voprosy*[14] reikalavimas Tolstojaus sąmonėje susipynė į viena, ir tai labai gyvai parodo jo ankstyvieji dienoraščiai ir laiškai.

Anstyvuosiuose dienoraščiuose minimi jo bandymai lyginti Jekaterinos Didžiosios *Nakaz*[15] ir Montesquieu tezes, kuriomis remiantis, kaip ji teigė, šios instrukcijos buvo sukurtos[16]. Jis skaito Hume'ą ir Thiersą[17], kaip ir Rousseau, Sterne'ą ir Dickensą[18]. Jį persekioja mintis, kad filosofiniai

principai gali būti suprasti tik iš jų konkrečios istorinės išraiškos.[19] „Parašyti tikrą šių dienų Europos istoriją — štai viso žmogaus gyvenimo tikslas."[20] Arba vėl: „Medžio lapai mus džiugina labiau negu šaknys"[21], — teiginys su potekste, kad tai vis dėlto paviršutiniškas pasaulio vaizdas. Tačiau kartu čia ima ryškėti stiprus nusivylimo jausmas, jausmas, kad istorija, tokia, kokia ji istorikų parašyta, užsimoja atlikti tai, ko negali įveikti, nes, panašiai kaip metafizinė filosofija, ji dedasi esanti kažkuo, kas ji nėra, — būtent, mokslu, pajėgiu daryti neabejotinas išvadas. Kadangi proto principais žmonės negali išspręsti filosofinių klausimų, jie tai bando padaryti istoriškai. Tačiau istorija yra „vienas iš labiausiai atsilikusių mokslų — mokslas, praradęs savo tikrąjį tikslą".[22] Priežastis čia ta, kad istorija neišspręsianti (nes ji to negali padaryti) didžiųjų klausimų, kankinusių kiekvienos kartos žmones. Beieškodami atsakymo į tuos klausimus, žmonės sukaupia tam tikrų žinių apie faktų chronologinę tvarką, bet tai tik šalutinis produktas, kažkokia „antraeilė problema", kuri — ir tai yra klaida — tiriama kaip savaiminis tikslas. Ir vėl, „istorija niekada neatskleis, kada kokie ryšiai esti tarp mokslo, meno ir moralės, tarp gėrio ir blogio, religijos ir pilietinių dorybių... Užtat ji mums būtinai papasakos (ir neteisingai), iš kur kilę mongolai, kada jie gyveno, kas padėjo jiems įsitvirtinti ir t. t.". Pasak jo draugo Nazarevo, 1846 metų žiemą Tolstojus jam sakęs: „Istorija yra tik pasakų ir nereikalingų smulkmenų rinkinys, suplaktas su krūva nereikalingų skaičių ir tikrinių vardų. Igorio mirtis, gyvatė, įkandusi Olegui, — kas visa tai, jei ne senelės pasakos? Kam įdomu žinoti, kad antrosios Ivano vedybos su Temriuko dukterimi įvyko 1562 metų rugpjūčio 21 d., o ketvirtosios, su Anna Aleksejevna Koltovskaja, — 1572 m..."[23].

Istorija neatskleidžia priežasčių; ji tik pateikia tuščią nepaaiškintų įvykių seką. „Viskas prievarta suvaryta į standartinį, istorikų sukurtą šabloną: caras Ivanas Rūstusis, apie

kurį šiuo metu paskaitas skaito profesorius Ivanovas, po 1560 metų staiga iš išmintingo ir doro žmogaus pavirsta į pamišusį ir žiaurų tironą. Kaip? Kodėl? — Nevalia net ir klausti..."[24] O po pusės amžiaus, 1908 metais, Tolstojus pareiškia Gusevui: „Istorija būtų puikus dalykas, jeigu tik joje būtų tiesos"[25]. Teiginys, kad istorija galėtų (ir turėtų) būti paversta moksline, yra įprastinė mintis XIX amžiuje; tačiau tų, kurie „mokslo" terminą interpretavo kaip reiškiantį gamtos mokslą, o paskui patys klausė, ar istorija gali būti paversta mokslu šia specifine prasme, nėra daug. Politikos be jokių kompromisų laikėsi Auguste'as Comte'as, kuris, sekdamas savo mokytoju Saint-Simonu, istoriją bandė paversti sociologija, ir neverta čia pasakoti, kokios buvo viso to pasekmės. Karlas Marxas turbūt rimčiausiai iš visų mąstytojų traktavo jo programą: ir drąsiai, nors ir nelabai vykusiai stengėsi atskleisti bendrus dėsnius, valdančius istorinę evoliuciją, suvokiamą pagal tuo metu taip viliojančią biologijos ir anatomijos analogiją, su triumfu pertvarkytą vadovaujantis naujomis Darwino evoliucijos teorijomis. Kaip ir Marxas (apie kurį Tolstojus, rašydamas *Karą ir taiką*, neabejotinai nieko nežinojo) Tolstojus aiškiai suprato, kad jei istorija yra mokslas, tai turi būti įmanoma atskleisti ir suformuluoti teisingus jos dėsnius, kurie kartu su empirinių stebėjimų duomenimis galėtų išpranašauti ateitį (ir „nusakyti" praeitį) taip pat įtikinamai, kaip tai padaryta geologijoje ir astronomijoje. Tačiau jis aiškiau už Marxą ir jo pasekėjus įžvelgė, kad tai iš tikrųjų nepasiekiama, ir sakė tai su savo įprastiniu dogmatišku tiesumu, savo tezę sutvirtindamas argumentais, turėjusiais parodyti, jog jokios perspektyvos šį tikslą pasiekti nėra; jis galutinai šį klausimą išsprendė pastebėjęs, kad su šios mokslinės vilties išsipildymu baigtųsi žmogaus tokio, kokį mes jį pažįstame, gyvenimas: „jei mes pripažinsime, kad žmogaus gyvenimas gali būti valdomas proto, tai gyvybės [t. y. spontaniškos veiklos, apimančios

laisvos valios įsisąmoninimą] galimybė bus sunaikinta"[26]. Tačiau Tolstojų slėgė ne tik „nemokslinė" istorijos prigimtis — kad ir kokia kruopšti būtų istorinio tyrimo technika, negali būti atrasti jokie patikimi dėsniai, kokių reikalauja net labiausiai neišsivystę gamtos mokslai, — bet jis ir toliau manė, jog negali pateisinti aiškiai arbitralaus medžiagos atrinkimo ir ne mažiau arbitralaus akcentų paskirstymo, o tam, regis, pasmerkti visi istoriniai darbai. Jis skundžiasi, kad nors veiksniai, lemiantys žmonijos gyvenimą, yra labai įvairūs, istorikai iš jų atrenka tik kokį nors vieną aspektą, tarkim, politinį ar ekonominį, ir jį pateikia kaip svarbiausią, kaip veiklią socialinės kaitos priežastį; bet kaip tuomet su religija, kaip su „dvasiniais" veiksniais ir daugeliu kitų aspektų (jų tikrai nesuskaičiuojama daugybė), būdingų visiems įvykiams? Kaip galima išvengti išvados, jog visos egzistuojančios istorijos sudaro, Tolstojaus žodžiais, „galbūt tik 0,001 procento tų elementų, kurie iš tikrųjų sudaro tikrąją tautų istoriją"? Istorija, kaip ją įprasta rašyti, „politinius" — visuomeninius — įvykius paprastai vaizduoja kaip pačius svarbiausius, o dvasiniai — „vidiniai" — įvykiai dažniausiai pamirštami, tačiau *prima facie* būtent jie — „vidiniai" įvykiai — yra realiausia, betarpiškiausia žmonių patirtis; jei gerai įsigilinsim, jie ir tik jie yra tai, iš ko sudarytas gyvenimas; vadinasi, įprastiniai politiniai istorikai kalba lėkštas nesąmones.

Per visą šeštąjį dešimtmetį Tolstojų kankino troškimas parašyti istorinį romaną, nes vienas iš pagrindinių jo tikslų búvo pasiūlyti kaip kontrastą istorikų pateikiamam „netikram" vaizdui „realų" gyvenimo (tiek individų, tiek bendruomenių) audinį. *Karo ir taikos* puslapiuose mes vis susiduriame su griežtu „realybės" — to, kas „iš tiesų" įvyko, — sugretinimu su iškreipiančiu tarpininku, per kurį toji realybė vėliau bus pateikta visuomenei siūlomose oficialiose ataskaitose, o iš tikrųjų ir pačių veikėjų taip atsimenama, —

nes jų pradiniai prisiminimai dabar jau paveikti jų pačių apgaulingų protų (neišvengiamai apgaulingų, nes jie automatiškai racionalizuoja ir formalizuoja). *Karo ir taikos* herojams Tolstojus nuolatos sudaro tokias situacijas, kur tai tampa ypač akivaizdu.

Nikolajus Rostovas Austerlitzo mūšyje mato didįjį karį kunigaikštį Bagrationą, jojantį su savo svita link Schöngrabeno kaimo, iš kur puola priešas; nei Bagrationas, nei jo štabas, nei karininkai, prišuoliuojantys prie jo su pranešimais, nei kas nors kitas nežino, nė negali žinoti, kas iš tikrųjų vyksta, kur ir kodėl; su Bagrationo pasirodymu nei faktiškai, nei rusų karininkų sąmonėje nė trupučio nepraskaidrėja mūšio chaosas. Tačiau jo atvykimas padrąsina jo pavaldinius; jo narsa, ramumas ir pats jo buvimas sukuria iliuziją, kurios pirmąja auka tampa jis pats, būtent, jam atrodo, kad tai, kas vyksta, yra kažkaip susiję su *jo* sumanumu, su *jo* planais, kad *jo* autoritetas kažkokiu būdu nukreipia mūšio eigą; ir tai savo ruožtu labai veikia bendrą armijos kovinę dvasią visur aplink jį. Oficialūs pranešimai, kurie, kaip ir dera, vėliau bus parašyti, kiekvieną veiksmą ir įvykį rusų pusėje neišvengiamai priskirs jam ir jo vadovavimui; jam priklausys garbė ar diskreditacija, pergalė ar pralaimėjimas, nors kiekvienam aišku, kad su vadovavimu mūšiui ir jo baigtimi jis turėjo mažiau ką bendra negu kuklūs, nežinomi kareiviai, kurie bent jau dalyvauja pačiose kautynėse, t. y. šaudo vienas į kitą, sužeidžia, užmuša, puola, traukiasi ir taip toliau.

Kunigaikštis Andrejus irgi tai suvokia, aiškiausiai Borodino mūšio metu, kai jis mirtinai sužeidžiamas. Tiesą jis pradeda suprasti anksčiau, tuo metu, kai stengiasi susitikti su „svarbiais" asmenimis, kurie atrodo vadovaują Rusijos likimui; tada jis pamažu įsitikina, kad svarbiausias Aleksandro patarėjas, garsus reformų kūrėjas Speranskis bei jo draugai ir iš tiesų pats Aleksandras nuolatos save apgaudi-

nėja, manydami, kad jų veikla, jų žodžiai, memorandumai, įsakai, nutarimai, įstatymai ir t. t. yra varomieji faktoriai, lemiantys istorijos pokyčius ir žmonių bei tautų likimus; o iš tikrųjų jie yra niekas: tai tik save sureikšminantis malimas tuščiomis girnomis. Ir taip Tolstojus prieina prie vieno iš savo garsiųjų paradoksų: kuo aukščiau kariškiai arba valstybės veikėjai yra valdžios piramidėje, tuo toliau jie nuo jos pagrindo, kuris susideda iš tų paprastų vyrų ir moterų, kurių gyvenimas — tikroji istorijos medžiaga; ir galiausiai tuo menkesnis tokių atitolusių personažų žodžių ir veiksmų poveikis tai istorijai, nepaisant visos jų teorinės valdžios. Garsiajame epizode, vaizduojančiame padėtį Maskvoje 1812 metais, Tolstojus pastebi, kad iš didvyriškų Rusijos pasiekimų po Maskvos gaisro galima padaryti išvadą, jog jos gyventojus buvo visiškai užvaldęs troškimas aukotis gelbstint savo kraštą arba apraudant jo sunaikinimą, didvyriškumas, kankinystė, neviltis ir t. t., tačiau taip iš tikrųjų nebuvo. Žmonės rūpinosi asmeniniais interesais. Tie, kurie tvarkė savo įprastinius reikalus, nejausdami didvyriškų emocijų ar negalvodami, kad jie yra aktoriai apšviestoje istorijos scenoje, buvo patys naudingiausi savo šaliai ir visuomenei, tuo tarpu tie, kurie mėgino suvokti bendrą įvykių eigą ir norėjo dalyvauti istorijoje, tie, kurie vykdė neįtikėtino pasiaukojimo ir didvyriškumo veiksmus bei dalyvavo didžiuosiuose įvykiuose, davė mažiausiai naudos.[27] Blogiausi iš visų, Tolstojaus akimis, buvo tie nesiliaujantys kalbėtojai, kurie vienas kitą kaltino tuo, „kuo niekas negalėjo būti kaltas"*. Ir todėl, kad „Istoriniuose įvykiuose visų akivaizdžiausias uždraudimas ragauti vaisių nuo pažinimo medžio. Tiktai nesąmoninga veikla duoda vaisių, ir žmogus, vaidinąs rolę istoriniame įvykyje, niekuomet nesupranta jo reikš-

* Čia ir toliau cit. iš leidinio: L. Tolstojus. *Karas ir taika*. — V., 1978. — Vertė E. Viskanta.

mės. Jeigu jis mėgina suprasti istorinį įvykį, jo pastangos lieka bergždžios"[28]. Bandyti ką nors „suprasti" racionaliomis priemonėmis tolygu užsitikrinti pralaimėjimą. Pjeras Bezuchovas „pasimetęs" klajoja Borodino mūšio lauke ir ieško kažko, ką jis įsivaizduoja kaip tam tikrą fragmentą, kaip mūšį, pavaizduotą istorikų ar dailininkų. Tačiau jis randa tik paprastą individualių žmonių maišatį, kurioje jie atsitiktinai tenkina tai vieną, tai kitą žmogiškąjį poreikį.[29] Tai bent jau konkretu, nesuteršta teorijomis ir abstrakcijomis; ir todėl Pjeras teisingiau suvokia įvykių eigą — bent jau taip, kaip žmonės ją įsivaizduoja, — negu tie, kurie tiki, kad istorijos įvykiai paklūsta atskleidžiamiems dėsniams ar taisyklėms. Pjeras mato tik virtinę „atsitiktinumų", kurių užuomazgos ir pasekmės apskritai neatsekamos ir nenusakomos; tai tik padrikai susijungusių įvykių grupės, formuojančios nuolat besikeičiantį modelį ir nesilaikančios jokios galimos įžiūrėti tvarkos. Bet kokios pretenzijos suvokti modelius, pasiduodančius „mokslinėms" formulėms, turi būti melagingos.

Kandžiausios Tolstojaus replikos, pikčiausia jo ironija taikoma tiems, kurie dedasi oficialiais žmonių reikalų specialistais; šiuo atveju tai Vakarų karo teoretikai, generolas Pfuelis ar generolai Bennigsenas ir Paulucci, kurie visi parodyti šnekantys vienodas nesąmones Drisos pasitarime, nesvarbu, ar jie gintų tam tikrą strateginę ar taktinę teoriją, ar pasisakytų prieš ją; tie žmonės tikriausiai apsimetėliai, nes jokių teorijų negalima pritaikyti didžiulei žmogaus elgesio įvairovei, didelei gausybei trumpalaikių, neatskleidžiamų priežasčių ir pasekmių, formuojančių tą žmonių ir gamtos sąveiką, kurią taikosi užfiksuoti istorija. Tie, kurie nuduoda, kad begalinę gausybę gali sutraukti į savo „mokslinius" dėsnius, turi būti arba sąmoningi šarlatanai, arba aklieji aklųjų vadai. Žiauriausias nuosprendis yra teisingai skiriamas teoretikų teoretikui, didžiajam Napoleonui, kuris

pats veikia pagal prielaidą (ir kitiems įteigęs tikėjimą ja), esą jis suprantąs ir kontroliuojąs įvykius savo pranašesniu intelektu, intuicijos blyksniais ar kaip kitaip sugebąs teisingai atsakyti į istorijos keliamas problemas. Kuo didesnės pretenzijos, tuo didesnis melas; dėl to Napoleonas yra labiausiai apgailėtinas, pats niekingiausias iš visų tos didžiosios tragedijos aktorių.

Taigi Tolstojus ir ryžtasi demaskuoti šią didžiąją iliuziją, jog individai, naudodamiesi savo išgalėmis, gali suprasti ir kontroliuoti įvykių eigą. Tie, kurie tuo tiki, baisiai apsirinka. Šalia šių žinomų veidų — šitų tuščių žmonių, pusiau apgaudinėjančių pačius save, pusiau suvokiančių savo apsimetėliškumą, desperatiškai ir be tikslo kalbančių, rašančių tam, kad išlaikytų mandagumą ir išvengtų susidūrimo su niūriomis tiesomis, — šalia viso šito nuodugniai išvystyto mechanizmo, skirto paslėpti žmogaus bejėgiškumui, nereikšmingumui ir aklumui, yra realus pasaulis, ta gyvenimo tėkmė, kurią žmonės supranta, rūpinimasis paprastomis kasdieninės egzistencijos smulkmenomis. Kai Tolstojus šį realų gyvenimą — tikrą, kasdienišką, „gyvenimišką" individų patyrimą — iškelia kaip priešpriešą panoraminiam istorikų sukurtam vaizdui, jam nekyla klausimas, kuris iš jų tikras, o kuris darni, kartais elegantiškai sumanyta, tačiau visada fiktyvi konstrukcija. Nors beveik visais kitais aspektais Tolstojus ir Virginia Woolf visiškai skirtingi, Tolstojus turbūt pirmasis pateikia garsųjį kaltinimą, kurį Virginia Woolf po pusės amžiaus nukreips prieš žinomus savo kartos pranašus — Shaw, Wellsą ir Arnoldą Bennettą — aklus materialistus, taip ir nesupratusius, kas iš tikrųjų sudaro gyvenimą; jie išorinius to gyvenimo atsitiktinumus, nesvarbius, sielos nepaliečiančius aspektus, — vadinamąsias socialines, ekonomines, politines realijas, — palaikė tuo, kas iš tiesų yra vienintelis tikras dalykas, nes tikrovė ir yra individualus patyrimas, ypatingi individų tarpusavio santykiai, spalvos,

kvapai, skoniai, garsai ir judesiai, pavydas, meilė, neapykanta, aistros, reti įžvalgos blyksniai, transformuojantys momentai, virtinė paprastų kasdienių žmogaus gyvenimo faktų, sudarančių visa tai, kas yra.

Koks tada istoriko uždavinys — aprašyti galutinius subjektyvaus patyrimo duomenis — asmeninius žmonių nugyventus gyvenimus — „mintis, žinias, poeziją, muziką, meilę, draugystę, neapykantą, aistras", iš kurių, pagal Tolstojų, susideda „tikras" gyvenimas, ir tik tiek? Tai buvo užduotis, kurios imtis Tolstojų nuolatos ragino Turgenevas — ragino jį ir kitus rašytojus, tačiau Tolstojų ypač, nes tai sudarė tikrąją jo genijaus esmę, jo, kaip didžiojo rusų rašytojo, likimą; ir tatai jis atmetė baisiai pasipiktinęs, net būdamas vidutinio amžiaus, prieš įžengdamas į paskutinįjį religinį laikotarpį. Nes taip rašyti nereikštų atsakyti į klausimą, kas yra tai, kas egzistuoja, kodėl ir kaip tai atsiranda ir išnyksta, o reikštų tik nusigręžti nuo visko ir užslopinti savo troškimą atskleisti, kaip žmonės gyvena visuomenėje, kaip jie veikia vienas kitą ir kaip, kokiu tikslu yra veikiami savo aplinkos. Šis meninis purizmas — propaguojamas savo laiku Flaubert'o — šis domėjimasis individų patyrimo, santykių, problemų bei vidinio gyvenimo analize ir perteikimu (kurį vėliau skatino ir praktikavo Gide'as ir jo veikiami rašytojai tiek Prancūzijoje, tiek Anglijoje) jam atrodė trivialus ir klaidingas. Jis neabejojo dėl savo meistriškumo būtent šioje srityje ir suprato, kad būtent dėl to juo žavimasi; ir jis tai griežtai pasmerkė. Laiške, kurį Tolstojus parašė, kurdamas *Karą ir taiką*, jis su kartėliu sakėsi neturįs jokių abejonių, jog skaitytojams labiausiai patiks jo visuomenės ir asmeninio gyvenimo scenos, jo ponios ir ponai su savo smulkiomis intrigomis, linksmais pokalbiais ir nuostabiai aprašytomis mažomis idiosinkrazijomis.[30] Tačiau tai yra kasdieninio gyvenimo „žiedai", o ne „šaknys". Tolstojaus tikslas yra tiesos ieškojimas, ir todėl jis turi žinoti, kas sudaro

istoriją, ir vien tik tai atkurti. Akivaizdu, kad istorija nėra mokslas, o sociologija, pretenduojanti į mokslą, — tai apgavystė; neatskleista jokių tikrų istorijos dėsnių, ir šiuo metu vartojamos sąvokos — „priežastis", „atsitiktinumas", „genijus" — nieko nepaaiškina: tai tik nevykęs nemokšiškumo maskavimas. Kodėl įvykiai, kurių visumą mes vadiname istorija, klostosi būtent taip? Kai kurie istorikai įvykius priskiria individų veiksmams, tačiau tai ne atsakymas, nes jie nepaaiškina, kaip šitie veiksmai „sukelia" tuos įvykius, kuriuos jie tariamai „sukelia" arba „pradeda". Vienoje vietoje Tolstojus su pikta ironija parodijuoja įprastas savo meto mokyklines istorijas; ištrauka gana tipiška, tad verta ją pateikti visą[31]:

Liudvikas XIV buvo labai išdidus ir savim pasitikįs žmogus; jis turėjo tokias ir tokias meilužes, tokius ir tokius ministrus, ir jis blogai valdė Prancūziją. Liudviko įpėdiniai taipogi buvo silpni žmonės ir taipogi blogai valdė Prancūziją. Ir jie turėjo tokius ir tokius favoritus, tokias ir tokias meilužes. Be to, kai kurie žmonės tuo laiku rašė knygeles. XVIII amžiaus gale Paryžiuje susirinko apie dvidešimt žmonių, kurie ėmė kalbėti, kad visi žmonės yra lygūs ir laisvi. Nuo to visoje Prancūzijoje žmonės ėmė pjauti ir skandinti viens kitą. Tie žmonės nužudė karalių ir dar daug kitų. Kaip tik tuo metu Prancūzijoje gyveno genialus žmogus — Napoleonas. Jis visur visus nugalėdavo, tai yra žudė daug žmonių, nes jis buvo labai genialus. Ir jis nuvyko kažkodėl žudyti afrikiečių, ir taip gerai juos žudė, ir buvo toks gudrus bei protingas, kad grįžęs į Prancūziją, visiems liepė klausyti jo. Ir visi nusilenkė jo valiai. Tapęs imperatorium, jis vėl nuvyko žudyti žmonių Italijoj, Austrijoj ir Prūsijoj. Ir ten jis daug nužudė. O Rusijoje buvo imperatorius Aleksandras, kuris ryžosi atstatyti Europoje tvarką ir todėl kariavo su Napoleonu. Bet 1807 metais jis kažkodėl susidraugavo su juo, 1811 metais vėl susipyko, ir vėl jie ėmė žudyti daug žmonių. Ir Napoleonas atvedė į Rusiją šešis šimtus tūkstančių žmonių ir užkariavo Maskvą; o paskui jis staiga pabėgo iš Maskvos, ir tuomet imperatorius Aleksandras, patariamas Steino ir kitų, suvienijo Europą, kad ji su ginklu stotų prieš jo ramybės drumstėją. Visi Napoleono sąjungininkai staiga virto jo priešais; ir šis ginkluotas sambūris išžygiavo prieš Napoleoną, sutelkusį naujas jėgas. Sąjungininkai nugalėjo Napoleoną, įžengė į Paryžių, privertė Napoleoną atsisakyti sosto ir išsiuntė jį į Elbos salą, neatimdami iš jo imperatoriaus titulo ir

rodydami jam visokeriopą pagarbą, nors prieš penkerius metus ir vienerius metus po to visi jį laikė plėšiku, stovinčiu už įstatymo ribų. O viešpatauti ėmė Liudvikas XVIII, iš kurio ligi tol ir prancūzai, ir sąjungininkai tik juokėsi. Napoleonas gi, liedamas ašaras prieš seną savo gvardiją, atsisakė sosto ir išvyko ištrėmiman. Paskui sumanūs valstybės veikėjai ir diplomatai (ypač Talleyrand'as, spėjęs pirmiau už kitą įsėsti į tam tikrą krėslą[32] ir tuo išplėtęs Prancūzijos sienas) kalbėjosi Vienoje ir šiuo pokalbiu darė tautas laimingas arba nelaimingas. Staiga diplomatai ir monarchai vos nesusipyko; jie buvo vėl beliepią savo kariuomenėms žudyti kits kitą; bet tuo metu Napoleonas su batalionu atvyko į Prancūziją, ir prancūzai, neapkentę jo, tučtuojau nusilenkė jo valiai. Bet sąjungininkai monarchai supyko už tai ir stojo vėl kariauti su prancūzais. Ir genialusis Napoleonas buvo nugalėtas ir nugabentas į Šv. Elenos salą, staiga pripažinus jį plėšiku. Ir ten tremtinys, atskirtas nuo mielųjų jo širdžiai ir nuo savo mylimosios Prancūzijos, iš lėto merdėjo ant uolos ir perdavė didžius savo žygius ateinančioms kartoms. O Europoje įsivyravo reakcija, ir visi valdovai vėl ėmė skriausti savo tautas.

Tolstojus tęsia:

... naujoji istorija panaši į kurčią žmogų, atsakinėjantį į klausimus, kurių niekas jam neuždavinėja... pirmas klausimas... yra toks: kokia jėga stumia tautas? ... Istorija tarytum prileidžia, kad ši jėga pati savaime yra suprantama ir visiems žinoma. Bet netgi ir labai trokštant šią naująją jėgą laikyti žinoma, tasai, kuris perskaitys labai daug istorinių veikalų, nenoromis suabejos, ar ši naujoji jėga, įvairiai pačių istorikų suprantama, iš tikrųjų yra visiškai žinoma.

Jis toliau sako, kad šitaip rašą politikos istorikai nieko nepaaiškina; jie tik įvykius priskiria tai „jėgai", kuria įžymūs individai, kaip sakoma, veikia kitus, tačiau mums nepaaiškina, ką ta „jėga" reiškia; o tai ir yra problemos esmė. Istorinės raidos problema tiesiogiai susijusi su „jėga", kuria vieni žmonės veikia kitus: bet kas yra „jėga"? Kaip ją įgyti? Ar vieno žmogaus jėga gali būti perduota kitam? Tikriausiai omenyje turima ne tik fizinė jėga? Ir ne moralinė jėga? Ar Napoleonas pasižymėjo kuria nors iš jų?

Tolstojui atrodo, kad visuotinės istorijos specialistai, atskirų tautų istorijos tyrinėtojai, tik išplečia tą kategoriją, jos

nepaaiškindami: vietoj vienos šalies ar tautos aptariama daugelis, tačiau pateikiamas paslaptingų „jėgų" sąveikos vaizdas nepaaiškina, kodėl vieni žmonės ar tautos klauso kitų, kodėl vyksta karai, laimimos pergalės, kodėl nekalti žmonės, tikį, jog žudymas — blogis, vienas kitą žudo su entuziazmu bei pasididžiavimu ir už tai yra aukštinami; kodėl vyksta didieji žmonių masių judėjimai, kartais iš rytų į vakarus, kartais atvirkščiai. Tolstojų ypač erzina nuorodos į lemiamą didžiųjų žmonių ar idėjų įtaką. Mums sakoma, jog didieji žmonės yra tipiški savo amžiaus sąjūdžiams: taigi jų charakterių tyrimai „paaiškina" tokius sąjūdžius. Ar Diderot ir Beaumarchais charakteriai „paaiškina" Vakarų žygį į Rytus? Ar Ivano Rūsčiojo laiškai kunigaikščiui Kurbskiui „paaiškina" Rusijos ekspansiją į Vakarus? Nė kiek ne geriau einasi ir kultūros istorikams, nes jie tik kaip papildomą faktorių prideda kažką, kas vadinama idėjų ar knygų „jėga", nors mes dar neturim supratimo, ką tokie žodžiai kaip „jėga" reiškia. Tačiau kodėl Napoleonas, Mme de Staël, baronas Steinas, caras Aleksandras arba jie visi kartu su *Contrat social* turėtų prancūzus „priversti" kirsti galvas arba skaudinti vienas kitą? Kodėl tai vadinama „paaiškinimu"? Kai dėl reikšmės, kurią kultūros istorikai priskiria idėjoms, tai, be abejonės, visi žmonės linkę perdėti savo dirbinių reikšmę: idėjos yra tokios prekės, kuriomis prekiauja intelektualai, — batsiuviui nėra nieko svarbesnio už odą, profesoriai paprasčiausiai linkę savo asmeninę veiklą išpūsti kaip pagrindinę „jėgą", valdančią pasaulį. Tolstojus priduria, kad dar labiau šį dalyką aptemdo politikos teoretikai, moralistai, metafizikai. Pavyzdžiui, garsioji visuomeninės sutarties sąvoka, kurią perša kai kurie liberalai, kalba apie savo valios „suteikimą" kam nors, t. y. daugelio žmonių galia suteikiama individui ar individų grupei; bet koks gi veiksmas yra tas „suteikimas"? Jis gali turėti teisinę arba etinę reikšmę, jis gali būti svarbus sprendžiant, kas turi būti

laikoma leistina ar draudžiama, svarbus teisių ir pareigų, gėrio ir blogio pasauliui, tačiau jis nieko nereiškia kaip faktinis paaiškinimas to, kokiu būdu valdovas sukaupia pakankamai „galios", kad įstengtų pasiekti vieną ar kitą rezultatą — lyg tai būtų kokia plataus vartojimo prekė. Skelbiama, kad galios suteikimas darąs žmogų galingą; tačiau ši tautologija labai jau maža ką praskaidrina. Kas yra „galia" ir kas yra „suteikimas"? Kas ją suteikia, ir kaip tas suteikimas atliekamas? [33] Šis procesas atrodo labai skirtingas nuo atitinkamų dalykų, kurie aptariami fizikos mokslų. Suteikimas yra veiksmas, tačiau neperprantamas; galios suteikimas, jos įgijimas ar naudojimas visai nepanašu į valgymą, gėrimą, mąstymą ar vaikščiojimą. Mes taip nieko ir nesužinome: *obscurum per obscurius.*

Sukritikavęs juristus, moralistus ir politinius filosofus — tarp jų ir savo mylimą Rousseau, — Tolstojus imasi doroti liberaliąją istorijos teoriją, pagal kurią viskas gali suktis aplink ašį, kuri gali pasirodyti esanti koks nereikšmingas įvykis. Iš čia puslapiai, kuriuose jis užsispyręs mėgina įrodyti, kad Napoleonas tiek pat mažai tesupratęs, kas iš tikrųjų vyko Borodino mūšio metu, kaip ir jo žemiausio rango kareiviai, ir kad todėl mūšio išvakarėse jo peršalimas, apie kurį istorikai tiek daug yra prirašę, negalėjo turėti žymesnės įtakos. Jis karštai įrodinėja, kad dabar ypač lemtingi atrodo (ir istorikų dėmesį kausto) tik tie vadų duoti įsakymai ir sprendimai, kurie (atsitiktinai) sutapo su tuo, kas vėliau tikrai įvyko; tuo tarpu daugybė kitų visiškai panašių, visiškai gerų įsakymų ir nutarimų, kurie juos tuo metu skelbusiems atrodė esą ne mažiau lemtingi ir gyvybiškai svarbūs, yra užmiršti, nes nepalankūs įvykių posūkiai užkirto jiems kelią ir jie nebuvo ir negalėjo būti įvykdyti, o dėl šios priežasties dabar atrodo istoriškai nesvarbūs. Sumalęs į miltus herojinę istorijos teoriją, dar su didesniu įtūžiu jis puola mokslinę sociologiją, kuri teigia atskleidusi istorijos dės-

nius, tačiau iš tikrųjų negalėjusi rasti nė vieno iš jų, nes priežasčių, lemiančių įvykius, yra pernelyg daug, kad žmogus jas galėtų sužinoti ar apskaičiuoti. Mes žinome per mažai faktų, juos atrenkame atsitiktinai ir pagal savo subjektyvius polinkius. Be abejo, jei būtume visažiniai, tai galėtume, kaip Laplace'o idealusis stebėtojas, atsekti kiekvieno lašo, iš kurių susidaro istorijos srovė, kelią, tačiau iš tikrųjų mes esame apgailėtini nemokšos, ir mūsų pažinimo sritys yra neįtikėtinai mažos palyginti su tuo, kas nepažymėta žemėlapyje ir (Tolstojus primygtinai tai pabrėžia) nė negali būti pažymėta. Valios laisvė yra iliuzija, kurios negalima atsikratyti, bet, kaip yra sakę didieji filosofai, tai vis dėlto iliuzija, ir ji kyla vien tik iš tikrųjų priežasčių nežinojimo. Kuo daugiau mes žinome apie veiksmo aplinkybes, tuo toliau nuo mūsų laiko atžvilgiu yra veiksmas, tuo sunkiau vaizduotėje pašalinti jo pasekmes; kuo tvirčiau faktas įaugęs į realų pasaulį, kuriame mes gyvename, tuo mažiau mes galime įsivaizduoti, kaip viskas būtų galėję pakrypti, jei būtų įvykę kažkas kita. Dabar jau tai atrodo neišvengiama: manydami kitaip, sujauktume savo pasaulio tvarką. Kuo artimiau veiksmą susiejame su jo kontekstu, tuo mažiau laisvas, mažiau atsakingas už savo veiksmą atrodo veikėjas, ir mes mažiau linkę jį laikyti atsakingu arba kaltintinu. Tas faktas, kad mes niekada nenustatysime visų priežasčių, nesusiesime visų žmonių veiksmų su juos sąlygojančiomis aplinkybėmis, nereiškia, kad žmonės yra laisvi, o reiškia tik tai, kad mes niekada nesužinosime, kaip nulemiama jų veikla.

Tolstojaus pagrindinė tezė, — kai kuriais atžvilgiais primenanti buržuazijos neišvengiamo „savęs apgaudinėjimo" teoriją, kurią sukūrė jo amžininkas Karlas Marxas, išskyrus tai, kad reiškinį, kurį Marxas priskiria klasei, Tolstojus mato beveik visoje žmonijoje, — toji pagrindinė tezė yra ta, kad egzistuoja prigimtinis dėsnis, kuris lemia žmonių gyve-

nimą ne mažiau negu gamtos; tačiau žmonės, negalėdami pakelti šio negailestingo proceso, siekia jį vaizduotis kaip laisvų pasirinkimų seką, atsakomybę už tai, kas atsitinka, priskirti žmonėms, kuriuos jie apdovanoja herojiškomis dorybėmis arba herojiškomis ydomis ir kuriuos vadina „didžiaisiais žmonėmis". Kas yra didieji žmonės? Jie yra paprasti žmonės, pakankamai nemokšiški ir tušti, kad prisiimtų atsakomybę už visuomenės gyvenimą, tai individai, kurie verčiau prisiims kaltę už visus žiaurumus, neteisybes ir nelaimes, pateisinamas jų vardu, negu pripažins savo nereikšmingumą ir bejėgiškumą kosminiame sraute, srūvančiame savo keliu nepriklausomai nuo jų valios ir idealų. Tatai norima atskleisti tais romano puslapiais (juose Tolstojus nepralenkiamas), kur greta tikros įvykių eigos aprašymo pateikiami ir absurdiški, egocentriški tų įvykių paaiškinimai, duodami žmonių, pilnų didybės dėl savo svarbos pajautimo; šito siekiama taip pat ir nuostabių praregėjimo momentų aprašymais, — momentų, kai tiesa apie žmogaus situaciją persmelkia tuos, kurie geba nusižeminti ir pripažinti savo nereikšmingumą. Toks tikslas yra ir tų filosofinių epizodų, kuriuose daug žiauresne nei Spinozos kalba, bet su panašiais ketinimais, iškeltos pseudomokslų klaidos. Ypač gyvas yra palyginimas[34], kuriame didis žmogus sugretinamas su avinu, piemens penimu skerdimui. Kadangi avinas laikui bėgant nusipeni ir galbūt naudojamas kaip likusios bandos vedlys, tai jis lengvai gali įsivaizduoti, kad jis tikrai yra bandos vadas ir kad kitos avys eina tik iš paklusnumo jo valiai. Jis taip mano, galbūt taip mano ir banda. Vis dėlto jis yra pasirinktas ne dėl to vaidmens, kurį įsivaizduoja vaidinąs, bet turint tikslą jį skersti — tikslą, sumanytą tų, kurių siekių nei jis, nei kitos avys negali suprasti. Napoleonas Tolstojui kaip tik yra toks avinas, o tam tikra prasme toks yra ir Aleksandras, ir iš tikrųjų visi didieji istorijos žmonės. Iš tiesų, kaip pareiškė įžvalgus literatūros istori-

kas[35], Tolstojus kartais, atrodo, lyg tyčia ignoruoja istorinius liudijimus ir ne kartą sąmoningai iškreipia faktus, siekdamas paremti savo mėgiamą tezę. Kutuzovo charakteris yra būdingas atvejis. Tokie herojai kaip Pjeras Bezuchovas ar Karatajevas yra bent jau pramanyti, ir Tolstojus turėjo neginčijamą teisę jiems suteikti visas savybes, kuriomis žavėjosi: dvasios kuklumą, laisvę nuo biurokratinio, mokslinio ar kitokios rūšies racionalistinio aklumo. Tačiau Kutuzovas buvo realus asmuo, ir todėl juo įdomiau stebėti Tolstojaus žingsnius, kaip jis jį iš gudraus, pagyvenusio, ligoto sibarito, pagedusio ir tam tikra prasme pataikūniško dvariškio ankstyvuose *Karo ir taikos* juodraščiuose, kurie buvo pagrįsti autentiškais šaltiniais, transformuoja į nepamirštamą rusų tautos simbolį su visu jo paprastumu ir intuityvia išmintimi. Pasiekę garsųjį epizodą — vieną labiausiai jaudinančių literatūroje, — kuriame Tolstojus vaizduoja momentą, kai tas senas žmogus pažadinamas stovykloje prie Fili ir jam pranešama, kad prancūzų armija traukiasi, mes paliekame faktus nuošalyje ir patenkame į fantazijos sritį, į istorinę ir emocinę atmosferą, kurios parodymai nepagrįsti, tačiau kuri meniškai būtina Tolstojaus sumanymui. Finalinė Kutuzovo apoteozė yra visiškai neistoriška, nepaisant to, kad Tolstojus ne kartą tvirtino viską aukojąs šventam tiesos reikalui. *Kare ir taikoje* faktus Tolstojus traktuoja nesivaržydamas, kaip jam tinka, nes labiau už viską jam rūpi jo tezė — kontrastas tarp patyrimo, kurį duoda visuotinė ir nepaprastai svarbi, tačiau iliuzinė laisva valia, atsakomybės jausmas, asmeninio gyvenimo vertybės apskritai iš vienos pusės, o iš kitos — nepalenkiama istorinio determinizmo tikrovė, kuri iš tikrųjų tiesiogiai nepatiriama, bet jos tikrumas paremtas nesugriaunamais teoriniais pagrindais. Tai savo ruožtu atitinka kankinantį vidinį konfliktą, vieną iš daugelio būdingų Tolstojui, — konfliktą tarp dviejų vertybių sistemų, visuomeninės ir asmeninės. Jei, viena vertus,

tie jausmai ir tiesioginiai išgyvenimai, kuriais galiausiai remiasi įprastinės atskirų individų, taip pat ir istorikų vertybės, tėra tik didelė iliuzija, tai teisybės dėlei šitai be jokios atodairos turi būti įrodyta, o iš šios iliuzijos kylančios vertybės bei aiškinimai turi būti viešai demaskuoti ir diskredituoti. Tolstojus tam tikra prasme tai mėgina daryti, ypač filosofuodamas didžiosiose visuomeninėse romano scenose, mūšio epizoduose, tautų judėjimo aprašymuose, metafiziniuose gvildenimuose. Tačiau, kita vertus, jis elgiasi visiškai priešingai, kaip priešpriešą šiai visuomeninio gyvenimo panoramai iškeldamas aukštesnę asmeninio patyrimo vertę, „mintis, pažinimą, poeziją, meilę, draugystę, neapykantą, aistras", iš kurių sudarytas tikrasis gyvenimas, — konkrečią ir daugiaspalvę individualaus gyvenimo realybę supriešindamas su blankiomis mokslininkų ar istorikų abstrakcijomis, ypač su pastarųjų, „pradedant Gibbonu ir baigiant Buckle'u", kuriuos jis taip žiauriai pasmerkia už tai, kad jie savo tuščias kategorijas palaikė tikrais faktais. Ir vis dėlto jų asmeninio patyrimo ir asmeninių santykių bei dorybių pirmumas suponuoja tą gyvenimo viziją (su jos asmeninės atsakomybės pojūčiu ir tikėjimu laisve bei spontaniško veiksmo galimybe), kuriai skirti geriausi *Karo ir taikos* puslapiai ir kuri yra ta pati iliuzija, kurią esą reikia išvaryti kaip piktą dvasią, jei norima pažinti tiesą.

Ši baisi dilema niekada galutinai neišsprendžiama. Kartais, kaip, pvz., savo ketinimų paaiškinimuose, kuriuos Tolstojus paskelbė prieš pasirodant paskutinei *Karo ir taikos* daliai[36], jis svyruoja; individas „tam tikra prasme" yra laisvas tada, kai jo veikla liečia tik jį vieną: taigi, pakeldamas ranką, jis yra laisvas tam tikrose fizinėse ribose. Tačiau įtrauktas į santykius su kitais, jis jau nebėra laisvas, jis tampa nesulaikomos srovės dalimi. Laisvė yra reali, tačiau ji apribota trivialiais veiksmais. O kai kada užgesinamas net šis silpnas vilties spindulys: Tolstojus pareiškia, kad visuo-

tiniam dėsniui jis negali daryti net mažų išimčių; priežastinis determinizmas yra arba visa perskverbiantis, arba jis niekas, ir viešpatauja chaosas. Žmonių veiksmai gali atrodyti nepriklausomi nuo socialinių santykių, tačiau jie nėra laisvi, jie negali būti laisvi, jie yra šių santykių dalis. Mokslas negali sunaikinti laisvės suvokimo, be kurio nėra moralės ir nėra meno, tačiau gali jį atmesti. „Jėga" ir „atsitiktinumas" yra tik vardai priežastinių grandinių nežinojimui, tačiau grandinės egzistuoja, nesvarbu, ar mes jas jaučiame, ar ne; laimė, mes jų nejaučiame, nes jei mes jaustumėme jų svorį, tai vargu ar iš viso galėtume veikti; iliuzijų praradimas kaustytų gyvenimą, kuris remiasi mūsų laimingu nežinojimu. Tačiau viskas gerai, nes mes niekada neatskleisime visų veikiančių priežastingumo grandinių: tokių priežasčių skaičius begalinis, o pačios priežastys be galo mažos; istorikai atsirenka juokingai mažą jų dalį ir viską priskiria šitai arbitraliai parinktai mažytei atkarpėlei. Kaip galėtų funkcionuoti idealus istorijos mokslas? Tik panaudodamas tam tikrus skaičiavimus, kurie padėtų integruoti šį „diferencialą", tuos nykstamai mažus dydžius — be galo smulkius žmonių arba ne žmonių veiksmus ir įvykius, — ir tokiu būdu istorijos kontinuumas daugiau nebūtų skaidomas, jį sudaužant į arbitralius segmentus, ir šitaip iškraipomas.[37] Šią skaičiavimo be galo mažais dydžiais idėją Tolstojus išreiškia labai aiškiai ir, kaip jam būdinga, paprastai, gyvai ir tiksliai vartodamas žodžius. Henri Bergsonas, išgarsėjęs savo teorija apie tikrovę kaip dirbtinai gamtos mokslų suskaidytą srautą, tokiu būdu iškreiptą bei praradusį nenutrūkstamumą ir gyvybę, prie labai panašios išvados priėjo per daug ilgesnį laiką, ją suformulavo ne taip aiškiai, ne taip įtikinamai ir visai be reikalo įpindamas gausybę terminijos.

Tai ne mistinis ir ne intuityvistinis požiūris į gyvenimą. Mes nežinome, kaip klostosi dalykai ne dėl to, kad mums

iš esmės neprieinamos pirminės priežastys, bet dėl jų gausybės, dėl elementarių vienetų mažumo ir dėl mūsų pačių nesugebėjimo matyti, girdėti, prisiminti, užrašyti bei pakankamai sukoordinuoti prieinamos medžiagos kiekį. Visažinystė iš principo įmanoma net empirinėms būtybėms, tačiau praktiškai, žinoma, nepasiekiama. Vien tik tai, o ne kokie nors gilesni ar įdomesni dalykai yra žmogaus didybės manijos, visų mūsų absurdiškų iliuzijų šaltinis. Ką mums daryti, jei mes iš tikrųjų nesame laisvi, tačiau be įsitikinimo, kad tokie esame, negalėtume gyventi? Tolstojus nepadaro aiškios išvados, jis tik išreiškia mintį, tam tikra prasme panašią į Burke'o, jog verčiau manyti, kad gyvenimo vyksmą mes suprantame taip, kaip iš tikrųjų tai suprantame — kaip iš tikrųjų gyvenimą supranta spontaniški, normalūs, paprasti žmonės, nesugadinti teorijų, neapakinti miglų, kurias pučia mokslingi autoritetai, — negu bandyti pakirsti tokius sveiko proto įsitikinimus, bent jau turinčius tą privalumą, kad jie patikrinti ilgo patyrimo, ir kliautis pseudomokslais, kurie remiasi toli gražu nepakankamu faktų pagrindu, ir yra tik spąstai ir apgaulė. Tai jo argumentas prieš visas optimistinio racionalizmo formas, gamtos mokslus, liberalias pažangos teorijas, vokiečių karybą, prancūzų sociologiją ir visų rūšių pernelyg savimi pasitikinčią socialinę inžineriją. Štai kodėl jis sukuria Kutuzovą, kuris vadovaujasi savo paprastu rusišku nemokytu instinktu ir niekina bei ignoruoja vokiečių, prancūzų ir italų ekspertus; štai kodėl jis Kutuzovą iškelia iki tautinio didvyrio rango, kurį jis ir iki šiolei išlaikė iš dalies Tolstojaus sukurto jo portreto dėka.

„Jo personažai, — 1868 metais, tuojau pat po paskutinės *Karo ir taikos* dalies pasirodymo, sakė Achšarumovas, — yra realūs, o ne vien marionetės nesuprantamo likimo rankose"[38]; kita vertus, autoriaus teorija išradinga, tačiau netinkama. Toks išliko bendras rusų ir taip pat didelės dalies

užsienio literatūros kritikų požiūris. Rusų kairiojo sparno intelektualai Tolstojų puolė už „socialinį indiferentiškumą", už niekinamą požiūrį į visas kilnias socialines paskatas kaip į nežinojimo ir kvailos monomanijos junginį ir už „aristokratišką" cinizmą, kai jis kalba apie gyvenimą kaip apie pelkę, kuri negali būti nusausinta; Flaubert'as ir Turgenevas, kaip jau įsitikinome, nevykusia laikė pačią Tolstojaus tendenciją filosofuoti; vienintelis kritikas, rimtai traktavęs tą doktriną ir bandęs racionaliai ją atmesti, buvo istorikas Karejevas[39]. Jis kantriai ir švelniai nurodė, kad nors ir kažin koks kerintis būtų kontrastas tarp asmeninio gyvenimo realybės ir visuomeninio skruzdėlyno, iš to neišplaukia Tolstojaus daromos išvados. Tiesa, žmogus yra ir atomas, „pats sau" gyvenąs sąmoningą gyvenimą, ir tuo pačiu metu yra nesąmoningas kokios nors istorinės srovės veikėjas, palyginti nereikšminga dalelytė didžiulėje visumoje, sudarytoje iš daugybės tokių elementų. *Karas ir taika*, sako Karejevas, „yra istorinė poema filosofinio dualizmo tema" — „apie du žmonių gyvenamus gyvenimus", ir Tolstojus buvo visai teisus prieštaraudamas naivių istorikų nuomonei, kad istoriją kuria ne tokie neaiškūs dalykai kaip „jėga" ar „dvasinė veikla"; iš tikrųjų, Karejevo nuomone, Tolstojus pasiekia aukštumas tuomet, kai smerkia metafiziškai nusiteikusių rašytojų polinkį priežastinį veiksmingumą priskirti tokioms abstrakčioms esybėms kaip „didvyriai", „istorinės jėgos", „moralinės jėgos", „nacionalizmas", „protas" ir pan. (arba idealizuoti jas) ir šitaip vienu metu padaryti dvi mirtinas nuodėmes: sukurti neegzistuojančias esybes konkretiems įvykiams paaiškinti ir duoti valią asmeniniam, tautiniam, klasiniam ar metafiziniam šališkumui. Tuo tarpu viskas gerai, ir Tolstojus vertinamas kaip parodęs gilesnį įžvalgumą — „didesnį realizmą" — negu daugumas istorikų. Jis taip pat buvo teisus, reikalaudamas, kad būtų integruoti nykstamai maži istorijos dydžiai. Tačiau paskui jis pats būtent taip

pasielgė, sukurdamas savo romano personažus, kurie nėra trivialūs kaip tik ta prasme, kad savo charakteriais ir veiksmais „įprasmina" nesuskaičiuojamą daugybę kitų, kurie tikrai „stumia istoriją". Tai ir *yra* nykstamai mažų dydžių integravimas, žinoma, ne mokslinėmis, bet „meninėmis-psichologinėmis" priemonėmis. Tolstojus buvo teisus neapkęsdamas abstrakcijų, bet tai jį nuvedė per toli, ir galop jis ėmė neigti ne tik tai, kad istorija yra toks pat gamtos mokslas kaip ir chemija (tatai, be abejo, teisinga), bet ir tai, kad ji iš viso yra mokslas, veikla su savo būdingomis sąvokomis ir apibendrinimais; o jei tai būtų tiesa, tai reikštų panaikinti visą istoriją kaip tokią. Tolstojus buvo teisus sakydamas, kad beasmenės senesniųjų istorikų „jėgos" ir „tikslai" buvę mitai, ir pavojingi klaidinantys mitai, tačiau jei mums nebūtų leista klausti, kas vieną ar kitą grupę individų — kurie, žinoma, galų gale vieninteliai yra tikri — verčia elgtis vienaip ar kitaip, ir nereikalaujama iš pradžių pateikti atskiros kiekvieno šios grupės nario psichologinės analizės, o paskui juos visus „integruoti", tai mes iš viso negalėtume galvoti apie istoriją ir visuomenę. Tačiau mes tai darėme, ir sėkmingai. Ir bandymas neigti, kad socialiniu stebėjimu, istoriniu įsikišimu ir panašiomis priemonėmis mes galime labai daug ką atskleisti, Karejevui lygiavertis neigimui, kad mes turime daugiau ar mažiau patikimus kriterijus atskirti istorinę tiesą nuo klaidos, — o tai jau tikrai tik prietarai ir fanatiškas obskurantizmas. Karejevas pareiškia, kad socialines formas, be abejo, kuria žmonės, tačiau tos formos — būdai, kuriais vadovaudamiesi žmonės gyvena, — savo ruožtu paveikia tuos, kurie jose gimę; individuali valia nėra visagalė, tačiau ji nėra ir visai bejėgė, ir kai kurių žmonių valia esti veiksmingesnė už kitų valią: Napoleonas gal ir nėra pusdievis, tačiau jis nėra ir vien tik epifenomenas to proceso, kuris būtų įvykęs nepakitęs ir be jo; „reikšmingi žmonės" yra ne tokie reikšmingi, kaip mano jie patys arba

dar kvailesni istorikai, tačiau jie nėra ir vien šešėliai; individai, be savo intymaus vidinio gyvenimo, kuris tik vienas Tolstojui atrodo tikras, turi socialinius tikslus, o kai kurie iš jų taip pat pasižymi stipria valia, ir jie kartais transformuoja bendruomenių gyvenimą. Tolstojaus idėja apie negailestingus dėsnius, funkcionuojančius savaime, nesvarbu, ką žmonės galvotų ar ko norėtų, pati yra despotiškas mitas; dėsniai — tai tik statistinės tikimybės, bent jau visuomeniniuose moksluose, o ne baisios ir nepermaldaujamos „jėgos", — šios sąvokos tamsumą, pasak Karejevo, pats Tolstojus kituose kontekstuose taip neprilygstamai ir taip piktai demaskuodavo, kai jo oponentas jam atrodydavo per daug naivus ar gudrus, arba įkliuvęs į kokios nors groteskiškos metafizikos pinkles. Tačiau sakyti, kad jei žmonės nekuria istorijos, tai jie patys, o ypač „didieji" iš jų, yra vien tik „etiketės", nes istorija pati save kuria, ir kad tik socialinio avilio, žmonių skruzdėlyno nesąmoningas gyvenimas teturi tikrąją reikšmę arba vertę bei yra realus, — ar tai nėra tik visiškai neistoriškas ir dogmatiškas etinis skepticizmas? Kodėl mes turėtume jį priimti, jei tam prieštarauja empiriniai įrodymai?

Karejevo priekaištai yra labai protingi, patys nuovokiausi ir aiškiausiai suformuluoti iš visų, kurie buvo pateikiami, oponuojant Tolstojaus požiūriui į istoriją. Bet Karejevas tam tikra prasme neperprato dalyko esmės. Tolstojui nerūpėjo pirmiausia atskleisti vienokiu ar kitokiu metafiziniu schematizmu paremtų istorijų klaidingumą ar kritikuoti tokias istorijas, kurios siekė pernelyg daug paaiškinti remdamosi tam tikru vienu pasirinktu elementu, ypač brangiu autoriui (Karejevas visam tam pritarė), arba atmesti empirinį sociologijos mokslą (tai Karejevas savo ruožtu laiko neprotinga) ir pasiūlyti kokią nors konkuruojančią savo paties teoriją. Tolstojaus domėjimasis istorija kyla iš gilesnio šaltinio negu abstraktus domėjimasis istoriniu metodu ar

filosofiniai priekaištai konkretiems istorinės praktikos tipams. Atrodo, kad tas domėjimasis kyla iš kažko labiau asmeniško, iš aštraus vidinio konflikto tarp jo tikrosios patirties ir jo įsitikinimų, tarp jo gyvenimo vizijos ir jo teorijos, koks turėtų būti gyvenimas ir jis pats, jei ši vizija apskritai būtų priimtina; iš konflikto tarp tiesioginių duomenų, kuriuos ignoruoti jis buvo pernelyg sąžiningas ir protingas, ir poreikio rasti tokią jų interpretaciją, kuri nenuvestų į vaikiškus ankstesnių požiūrių absurdus. Vienintelis įsitikinimas, kuriam jis savo temperamento ir intelekto dėka buvo ištikimas visą savo gyvenimą, buvo tas, kad visos ankstesnės racionalios teodicėjos — mėginimai paaiškinti, kaip ir kodėl tai, kas įvyko, susiklostė būtent taip ir kodėl būtų gerai ar blogai, jei tai neįvyktų, — visos šios pastangos buvo juokingas absurdas, menkavertė apgaulė, kuriai atskleisti užteko vieno aštraus sąžiningo žodžio. Rusų kritikas Borisas Eichenbaumas geriausiame iš visų bet kuria kalba parašytų kritinių darbų apie Tolstojų[40] vysto mintį, kad Tolstojų labiausiai slėgė pozityvių įsitikinimų stoka ir kad garsusis *Anos Kareninos* epizodas, kuriame Levino brolis jam pasako, kad jis — Levinas — neturi pozityvių įsitikinimų, kad net komunizmas su savo dirbtine „geometrine" simetrija geresnis negu jo, Levino, totalinis skepticizmas, — iš tikrųjų kalba apie patį Levą Nikolajevičių ir tuos puolimus, kurių jis susilaukė iš savo brolio Nikolajaus Nikolajevičiaus. Nesvarbu, ar šis epizodas tikrai autobiografinis, ar ne, — Tolstojaus kūryboje mažai rasime vietų, kurios vienu ar kitu atžvilgiu nebūtų autobiografinės, — Eichenbaumo teorija apskritai atrodo pagrįsta. Tolstojus iš prigimties nebuvo fantazuotojas idealistas; jis regėjo visą gausybės žemėje egzistuojančių daiktų ir situacijų daugialypiškumą; su neprilygstamu aiškumu jis suvokė jų individualią esmę ir tai, kas juos skyrė nuo to, kas jie nebuvo. Jis paniekinamai ir vienu mostu nušlavė bet kokias padrąsinančias

teorijas, bandančias surinkti, susieti, „sintezuoti", atskleisti neregimus substratus ir paslėptus vidinius ryšius, kurie, nors ir nematomi plika akimi, vis dėlto užtikrina visų dalykų vienovę — faktą, kad „galiausiai" jie esą vienas kito dalis, be jokios netvarkos, — t. y. vientisos visumos idealą. Jo genijų sudarė gebėjimas suvokti specifines savybes, beveik neišreiškiamas individualias ypatybes, kuriomis tam tikras objektas unikaliai skiriasi nuo visų kitų. Nepaisant to, jis ilgėjosi universalaus paaiškinančio principo, t. y. geidė įžvelgti pasaulio regimąjį pavidalą sudarančių įvairiausių tarpusavy prieštaraujančių dalelyčių panašumus, bendrą kilmę, vieną bendrą tikslą ar vienovę.[41] Kaip visi skvarbaus proto, lakios vaizduotės, įžvalgūs analitikai, kurie, bandydami pasiekti nesuardomą tiriamojo objekto esmę, skrodžia jį arba trina į miltus ir savo naikinamąją veiklą (nuo kurios jie jokiu būdu negali susilaikyti) teisina tikėdami, kad tokia esmė yra, Tolstojus toliau su šalta panieka griovė silpnas savo varžovų konstrukcijas, kaip netinkamas protingiems žmonėms, visada tikėdamasis, kad „tikroji" vienybė netrukus pasirodys, kai tik bus sunaikinti apgavikai ir apsišaukėliai — skystablauzdžių XVIII ir XIX amžiaus istorijos filosofų armija. Juo labiau kankina įtarimas, kad galbūt ieškoma veltui, kad nebus surasta jokios esmės ir jokio vienijančio principo, juo žiauresnėmis priemonėmis mėginama atsikratyti šios minties, juo negailestingiau ir išradingiau vykdomos egzekucijos vis naujiems melagingiems pretendentams į tiesos titulą. Ši tendencija ypač išryškėjo Tolstojui atsitraukus nuo literatūros į polemiką: Tolstojaus pasąmonėje glūdintis suvokimas, kad iš principo niekada nebus pasiektas galutinis sprendimas, jį dar aštriau privertė pulti tariamus sprendimus už tą jų teikiamą apgaulingą paguodą — ir už tai, esą jie įžeidžiantys protą.[42] Būtent šioje fatališkoje veiklos srityje Tolstojaus grynai intelektualinis genijus buvo labai didelis ir išskirtinis, ir jis visą gyvenimą

ieškojo kokios nors pakankamai stiprios tvirtovės, kuri atremtų jojo griaunamąsias mašinas, minas ir taranus; jis siekė būti sustabdytas nepajudinamos kliūties, jis norėjo, kad jo naikinančius sviedinius atremtų neprieinamos fortifikacijos. Išskirtinis profesoriaus Karejevo protingumas ir atsargūs metodai, jo švelnus akademiškas protestas nė kiek nepanėšėjo į neprieinamą, nenuverčiamą, kietą tiesos uolieną, o tik ant tokio pagrindo galėjo būti pastatyta ta saugi gyvenimo interpretacija, kurią Tolstojus visą gyvenimą norėjo rasti.

Kare ir taikoje iš šio beviltiško ieškojimo belieka lėkšta ir pozityvi doktrina apie istorinius pokyčius. Kaip tik dėl didžiulio Tolstojaus puolamojo pranašumo prieš jo gynybinius ginklus jo istorijos filosofija — mažų dalelių, reikalingų integracijos, teorija — vidutiniam, nuosaikiai protingam romano skaitytojui visada atrodė nuvalkiota ir dirbtina. Iš čia kyla daugumos rašiusių apie *Karą ir taiką* (tiek iš karto pasirodžius kūriniui, tiek vėlesniais metais) tendencija palaikyti Achšarumovo tezę, kad Tolstojaus genijaus esmę sudarąs jo, kaip rašytojo, kuriančio tikroviškesnį negu pats gyvenimas pasaulį, profesionalumas; o teoriniai nagrinėjimai, net jei pats Tolstojus juos būtų traktavęs kaip svarbiausią sudėtinę savo knygos dalį, iš tikrųjų neatskleidžia nei paties kūrinio pobūdžio, nei jo vertės, nei kūrybinio proceso, kuriuo tai buvo pasiekta. Panašaus požiūrio laikosi tie psichologiniai kritikai, kurie teigia, esą kažin ar pats autorius žinąs savo veiklos šaltinius; esą jam nematomi jo genijaus šuoliai, o pats procesas gana nesąmoningas, esą paties autoriaus išpažįstamas tikslas — tai tik jo tikrų, bet vargu ar sąmoningų motyvų ir metodų, dalyvaujančių kūrybos veiksme, racionalizacija jo mintyse, ir tai esanti tik kliūtis tiems nešališkiems meno ir literatūros tyrinėtojams, kurie užsiima „moksline" — t. y. natūralistine — to proceso kilmės ir evoliucijos analize. Kad ir ką mes galvotume

apie bendrą tokios pažiūros pagrįstumą, tai, kad Tolstojus buvo traktuojamas būtent šitaip, yra tam tikra istorinė ironija; juk iš esmės jis pats su tokia volteriška ironija tyčiojasi iš akademinių istorikų. Ir vis dėlto čia esama daug poetinio teisingumo, nes jo paties filosofavimuose nelygus kritinių ir konstruktyviųjų elementų santykis, atrodo, priklauso nuo to fakto, kad jo tikrovės suvokimas (tikrovės, kurią sudaro tik individualūs asmenys ir jų santykiai) padėjo išsprogdinti visas didžiąsias teorijas, ignoruojančias jo atradimus, tačiau pats savaime pasirodė nepakankamas, kad sudarytų pagrindą adekvatesniam bendram faktų perteikimui. Nėra įrodymų, kad Tolstojus pats kada nors darė prielaidą, jog tai — „dualizmo" šaknys, priežastis, dėl kurios nevyksta sutaikyti „du žmogaus gyvenamus gyvenimus".

Neišspręstas konfliktas tarp Tolstojaus tikėjimo, kad tikros yra vien tik asmeninio gyvenimo savybės, ir jo doktrinos, teigiančios, kad jų analizės nepakanka paaiškinti istorijos eigai (t. y. visuomenių elgesiui), yra paraleliškas su konfliktu gilesniame ir daugiau asmeniniame lygyje tarp, iš vienos pusės, jo paties kaip rašytojo ir žmogaus talentų, ir iš kitos, — tarp jo idealų, būtent to, kuo jis kartais save laikė, kuo jis visą laiką giliai tikėjo ir kuo norėjo tapti.

Dar kartą galime prisiminti menininkų skirstymą į lapes ir ežius. Tolstojus tikrovę suvokė kaip įvairovę, kaip aplink esančių atskirų esybių rinkinį, ir permatė ją taip aiškiai ir skvarbiai, kaip niekas kitas, tačiau jis tikėjo tik viena didžiule, vieninga visuma. Joks kada nors gyvenęs autorius neparodė tokio gilaus gyvenimo įvairovės perpratimo, leidžiančio perteikti skirtumus, kontrastus, asmenų, daiktų ir situacijų susidūrimus, suvokiamus kaip absoliučiai unikalius ir išreikštus su tokiu tiesumu ir konkrečių vaizdinių tikslumu, kokių nerasime jokio kito rašytojo kūryboje. Niekas dar nepranoko Tolstojaus gebėjimo išreikšti ypatingą atmosferą, tikslią jausmo kokybę — jausmų „virpesius", jų

potvynius ir atoslūgius, detalius judesius (kuriuos Turgenevas pašiepė kaip eilinį Tolstojaus pokštą) — vidinę ir išorinę žvilgsnio, minties, sentimento dilgtelėjimo sandarą bei „pajautimą", lygiai kaip ir vaizduoti konkrečią situaciją, ištisą laikotarpį, individų, šeimų, bendruomenių, netgi tautų gyvenimą. Garsusis kiekvieno daikto ir kiekvieno asmens gyvumas jo pasaulyje kyla iš to nuostabaus sugebėjimo pateikti visą kiekvieno ingrediento individualią esmę, taip sakant, visą jo daugiamatiškumą; daikto ar asmens jis niekada nepateikia vien tik kaip paprastų duomenų — kad ir kokių gyvų — kokiame nors sąmonės sraute, niekada jų apybraižos nesusilieja, jų atvaizdas — tai ne kontūras, šešėlis, impresionistinė reprezentacija; jis nereikalingas tam tikro skaitytojo mąstymo proceso ir nuo jo nepriklauso; Tolstojaus vaizduojamas daiktas — tai visuomet apčiuopiamas objektas, tuo pačiu metu matomas iš arti ir iš toli, natūralioje dienos šviesoje, iš visų galimų regėjimo kampų, visiškai konkrečiame laiko ir erdvės kontekste, — reiškinys, kurį juslės ar vaizduotė suvokia kaip visiškai realiai egzistuojantį, su visais jo aspektais, su tiksliai ir tvirtai artikuliuotu kiekvienu niuansu.

Tačiau Tolstojus išpažino visai priešingą dalyką. Jis propagavo visa aprėpiančią viziją, ne įvairovę, bet paprastumą, ne daugelį sąmonės lygmenų, bet jų sumažinimą iki kokio nors vieno lygmens: *Kare ir taikoje* — iki doro žmogaus, vientisos, spontaniškos, atviros sielos standarto; o vėliau iki valstiečio sielos standarto arba paprastos krikščioniškos etikos, atribotos nuo bet kokios sudėtingos teologijos ar metafizikos; iki tam tikro paprasto kvaziutilitarinio kriterijaus, pagal kurį viskas yra tiesiogiai susiję ir visi dalykai gali būti įvertinti vienas kito požiūriu, naudojantis kažkokia paprasta matuokle. Tolstojaus genijaus esmę sudaro sugebėjimas nuostabiai tiksliai atgaminti, tarytum stebuklingai iššaukti tai, kas beveik neatkuriama, sunkiai perteikiama, —

asmens individualybę, kurios suvokimas skaitytoją persmelkia kaip pats tikrovės objektas, o ne kaip jo paveikslas. Šis tikslas pasiekiamas, naudojant metaforas, fiksuojančias tokio ypatingo patyrimo kokybę, ir vengiant tų bendrų terminų, kurie jį susieja su panašiais pavyzdžiais, ignoruodami individualius skirtumus — „jausmo virpesius", — o pirmenybę teikdami tam, kas juose bendra. Bet paskui tas pats rašytojas ima reikalauti, o tiksliau — įnirtingai propaguoja (ypač paskutiniu religiniu laikotarpiu) tai, kas diametraliai priešinga: būtinybę atmesti viską, kas nepaklūsta tam tikriems labai bendriems ir labai paprastiems standartams: tarkime, ką mėgsta ir ko nemėgsta valstiečiai arba ką esant gera skelbia evangelijos.

Tas baisus prieštaravimas tarp duomenų, teikiamų patyrimo, nuo kurio Tolstojus negalėjo išsilaisvinti ir kurį jis, žinoma, visą gyvenimą laikė esant vieninteliu tikru dalyku, ir tarp jo giliai metafizinio tikėjimo, kad egzistuoja sistema, kuriai tie duomenys *turi* priklausyti (nesvarbu, ar iš pažiūros jie atrodo tai sistemai priklausą, ar ne), konfliktas tarp instinktyvaus sprendimo ir teorinio įsitikinimo — tarp jo talento ir jo nuomonių — atspindi neišspręstą konfliktą tarp moralinio gyvenimo tikrovės su atsakomybės jausmu, džiaugsmais, sielvartais, kaltės ir laimėjimo jausmu (tai, deja, tėra iliuzija) ir viską valdančių dėsnių, nors mes galime žinoti ne daugiau kaip jų nereikšmingą dalį; taigi visi mokslininkai, visi istorikai, kurie sakosi tikrai pažįstą tuos dėsnius ir jais vadovaująsi, meluoja ir apgaudinėja, — tačiau tie dėsniai esą vieninteliai tikri. Palyginus su Tolstojumi, Gogolis ir Dostojevskis, kurių nenormalumas taip dažnai pateikiamas kaip priešybė Tolstojaus „sveikam protui", yra gerai integruotos asmenybės su nuosekliomis pažiūromis ir viena nuoseklia vizija. Tačiau iš šio žiauraus konflikto išaugo romanas *Karas ir taika*; jo nuostabus tikroviškumas neturėtų padaryti mus aklus tai giliai prarajai,

kuri atsiveria kiekvieną syk, kai tik Tolstojus prisimena arba, tiksliau, primena sau — kai jam nepavyksta pamiršti, — ką jis daro ir kodėl.

IV

Teorijos retai gimsta tuštumoje. Ir todėl klausimas, kokios yra Tolstojaus istorijos vizijos šaknys, pagrįstas. Viskas, ką Tolstojus rašo apie istoriją, pažymėta jo originalios asmenybės žyme — tiesioginės patirties atspalviu, kurio neturi dauguma rašytojų, kuriančių abstrakčiomis temomis. Istorijos klausimais jis rašė kaip mėgėjas, o ne kaip profesionalas; tačiau nereikia užmiršti, kad jis priklausė stambaus masto reikalų pasauliui: jis buvo savo meto ir savo šalies valdančiosios klasės narys, ją pažinojo ir buvo puikiai perpratęs; jis gyveno aplinkoje, nepaprastai prisodrintoje teorijų ir idėjų, jis išstudijavo daugybę medžiagos *Karui ir taikai* (nors, kaip parodė keli rusų mokslininkai[43], ne tiek jau daug, kaip kartais manoma), jis labai daug keliavo, Vokietijoje ir Prancūzijoje susitikdavo su daugeliu įžymių visuomenės veikėjų.

Nėra abejonės, kad jis daug skaitė ir buvo veikiamas to, ką perskaitydavo. Dažnai kartojama, kad Tolstojus daug ką perėmė iš Rousseau ir galbūt iš jo, taip pat kaip ir iš Diderot bei prancūzų Švietimo, išaugo jo analitinis antiistoriškas požiūris į socialines problemas, ypač tendencija tas problemas traktuoti amžinų, loginių, moralinių ir metafizinių kategorijų požiūriu ir, priešingai negu ragino vokiečių istorinė mokykla, nesigilinti į jų esmę, jų augimą bei sąveiką su besikeičiančia istorine aplinka. Jis išliko Rousseau gerbėjas ir į gyvenimo pabaigą *Emilį* dar rekomendavo kaip geriausią kada nors parašytą knygą apie auklėjimą.[44] Rousseau tikriausiai bus sustiprinęs, jei ne apskritai davęs impul-

są jo augančiai tendencijai idealizuoti žemę ir ją dirbančius žmones — paprastą valstietį, kurį Tolstojus laikė beveik tokiu pat „natūralių" dorybių įsikūnijimu, kaip kad Rousseau — taurųjį laukinį. Tikriausiai dėl Rousseau įtakos Tolstojuje atbudo stačiokiškas ir šiurkštus valstietis, su jo stipriai moralistinėmis, puritoniškomis savybėmis, su jo įtarumu ir antipatija turtingiesiems, galingiesiems ir laimingiesiems, su jo tikro vandalizmo gyslele ir kartkartėmis prasiveržiančiu aklu, labai rusišku įtūžiu vakarietiškų mokslinčių bei rafinuotų žmonių atžvilgiu, su „sveiko", moralaus gyvenimo „dorybių" ir paprasto skonio garbstymu, karingu, antiliberaliu barbariškumu, kuris yra vienas pagrindinių Rousseau indėlių į jakobinų idėjų fondą. Rousseau jį turbūt įkvėpė taip išaukštinti šeimyninio gyvenimo vertę, sukurti savo doktriną apie jausmo pranašumą prieš protą, moralės — prieš intelektualines ar estetines dorybes. Apie tai jau buvo rašyta ir anksčiau, tai teisinga bei daug ką paaiškina, tačiau nieko nepasako apie Tolstojaus istorijos teoriją, kurios nė užuomazgų beveik nerandama visiškai neistoriškuose Rousseau kūriniuose. Iš tikrųjų, vos tik Rousseau ima propaguoti kai kurių žmonių teisę valdyti kitus, vadovaudamasis teorija, jog valdžia perimama arba perduodama pagal visuomeninę sutartį, Tolstojus jį pasipiktinęs atmeta.

Mes priartėsime arčiau tiesos, jei įvertinsime Tolstojaus amžininkų — romantiškųjų ir konservatyviųjų slavofilų jam darytą įtaką. 7-ojo dešimtmečio viduryje, kurdamas *Karą ir taiką*, jis artimai bendravo su kai kuriais iš jų, ypač su Pogodinu ir Samarinu. Tolstojus tikrai pritarė jų priešiškumui mokslinėms istorijos teorijoms, kurios tuo metu buvo madingos, — nesvarbu, ar tai būtų Comte'o ir jo pasekėjų metafizinis pozityvizmas, ar labiau materialistiniai Černyševskio ir Pisarevo, taip pat Buckle'o, Millio ir Herberto Spencerio požiūriai bei apskritai britų empirinė tradicija su prancūzų ir vokiečių mokslinio materializmo atspalviu, tra-

dicija, kuriai šios labai skirtingos asmenybės kiekviena savitai priklauso. Slavofilai (ir turbūt ypač Tiutčevas, kurio poezija Tolstojus labai žavėjosi) galėjo kažkuo prisidėti, kad jam diskredituotų istorines teorijas, sumodeliuotas pagal gamtos mokslus, kurie Tolstojui, ne mažiau negu Dostojevskiui, nesugebėjo iš esmės paaiškinti to, ką žmonės darė ir dėl ko kentėjo. Tos teorijos esančios netinkamos jau vien todėl, kad ignoruoja žmogaus „vidinį patyrimą", žmogų traktuoja kaip natūralų objektą, veikiamą tų pačių jėgų kaip ir visos kitos materialaus pasaulio sudedamosios dalys; jų autoriai, patikėję prancūzų enciklopedistais, socialinį elgesį bando tyrinėti taip, kaip tyrinėjamas bičių avilys ar skruzdėlynas, o paskui skundžiasi, kad jų suformuluotiems dėsniams nepavyksta paaiškinti gyvų vyrų ir moterų elgesio. Šie romantiški Viduramžių gaivintojai galėjo dar labiau sustiprinti Tolstojui būdingą antiintelektualizmą ir antiliberalizmą bei jo itin skeptišką ir pesimistinį požiūrį į neracionalių motyvų poveikio žmogaus elgesiui jėgą, motyvų, kurie užvaldo žmones ir juos pačius apgauna, — trumpai kalbant, tą įgimtą pasaulėžiūros konservatizmą, dėl kurio radikalioji rusų šeštojo ir septintojo dešimtmečio inteligentija labai anksti į Tolstoją pradėjo žiūrėti gana įtariai, nes tas jo konservatizmas skatino jį pirmiausia suvokti kaip grafą, karininką ir reakcionierių, o ne kaip vieną iš jų pačių tarpo, ne kaip tikrai apsišvietusį ir visiškai ne *révolté*, nepaisant jo drąsiausių protestų prieš politinę sistemą, jo heterodoksijų, jo destruktyvaus nihilizmo.

Tačiau nors Tolstojus ir slavofilai kovojo su tuo pačiu priešu, jų pozityvios pažiūros griežtai skyrėsi. Slavofilų doktrina, nepaisant daugelio pagyrų, adresuotų Hegeliui ir jo interpretatoriams, iš esmės kilo iš vokiečių idealizmo, ypač iš Schellingo požiūrio, jog tikras pažinimas gali būti įgytas ne protu, o tik tam tikru įsivaizduojamu savęs identifikavimu su pagrindiniu pasaulio principu — su pasaulio

dvasia, kuri dieviškojo įkvėpimo momentais globoja menininkus ir mąstytojus. Kai kurie slavofilai tai tapatino su ortodoksų religijos apreikštomis tiesomis bei mistine rusų bažnyčios tradicija ir perdavė tai vėlesnės kartos rusų simbolistams poetams ir filosofams. Tolstojus stovėjo priešingame poliuje. Jis tikėjo, kad tik kantriu empiriniu stebėjimu galima įgyti kokių nors žinių, kad tos žinios visada nepakankamos, kad paprasti žmonės tiesą dažnai pažįsta geriau negu mokyti, nes žmones ir gamtą jie stebi žvilgsniu, neaptemdytu tuščių teorijų, o ne todėl, kad jie — inspiruoti dieviškojo įkvėpimo. Visame kame, ką parašė Tolstojus, jaučiami aštrūs sveiko proto ašmenys, priverčiantys trauktis metafizines fantazijas ir negriežtas ezoterinio patyrimo tendencijas arba poetines bei teologines gyvenimo interpretacijas, o kaip tik tai buvo slavofilų pasaulėžiūros esmė ir (kaip analogišku antiindustriniu Vakarų romantizmo atveju) sąlygojo tiek jų neapykantą politikai ir ekonomikai įprastine prasme, tiek jų mistinį nacionalizmą. Dar daugiau, slavofilai garbino istorinį metodą kaip vienintelį atskleidžiantį tiek individualių institucijų, tiek ir abstrakčių mokslų tikrąją prigimtį, pasireiškiančią vien nepastebima kaita laike. Nė vienai šių idėjų praktiškasis ir dalykiškasis Tolstojus negalėjo pritarti, o juo labiau vidutinio· amžiaus Tolstojus-realistas; jei valstietis Platonas Karatajevas ir turi kažką bendra su agrariniu slavofilų (tiksliau, panslavistų) ideologų etosu — paprasta kaimo išmintimi, priešinama perdėm protingiems Vakarų absurdams, — tai Pjeras Bezuchovas pirmuosiuose *Karo ir taikos* juodraščiuose vis dėlto savo gyvenimą baigia kaip dekabristas Sibiro tremtyje ir jo negali įsivaizduoti visose dvasinėse klajonėse galiausiai paguodą randančio kokioje nors metafizinėje sistemoje, tuo labiau ortodoksų ar kokios nors oficialiosios bažnyčios prieglobstyje. Slavofilai perprato Vakarų socialinio ir psichologinio mokslo pretenzijas, ir Tolstojui

tai buvo prie širdies; tačiau jį ne itin domino jų pozityviosios doktrinos. Jis nepripažino neišaiškinamų paslapčių, miglotos senovės, bet kokio grįžimo stabmeldystėn; jo priešiškas laisvųjų masonų pavaizdavimas *Kare ir taikoje* iki galo išliko simptomiškas jo nuostatai. Ją galėjo tik sustiprinti jo susidomėjimas Proudhono raštais ir apsilankymas pas jį tremtyje 1861 metais; matyt, jam įtiko miglotas šio mąstytojo iracionalizmas, puritonizmas, neapykanta valdžiai ir buržuaziniams intelektualams ir apskritai rusoizmas bei tono aršumas. Daugiau negu įtikėtina, kad pavadinimą romanui jis perėmė iš Proudhono *La Guerre et la paix*, išleisto tais pačiais metais.

Nors klasikiniai vokiečių idealistai tiesiogiai nepaveikė Tolstojaus, bent jau vienam vokiečių filosofui jis reiškė susižavėjimą. Ir iš tikrųjų nesunku suprasti, kodėl Schopenhaueris jam buvo patrauklus: tasai vienišas mąstytojas nupiešė niūrų paveikslą bejėgės žmogaus valios, beviltiškai kovojančios prieš griežtai nustatytus pasaulio dėsnius; jis kalbėjo apie visų žmogiškųjų aistrų tuštybę, racionalių sistemų absurdiškumą, visuotinį nesugebėjimą suprasti tuos neracionalius veiksmo, jausmo arba visos žmonių giminės kančios šaltinius ir apie tai, kad dėl to pageidautina, jog žmogus mažintų savo pažeidžiamumą kultivuodamas didžiausią kvietizmą, kai būdamas beaistris, jis negali būti sugniuždytas, pažemintas ar įskaudintas. Ši garsi doktrina atspindėjo vėlesnes Tolstojaus pažiūras — žmogus daug kenčiąs todėl, kad pernelyg daug siekiąs, esąs kvailai ambicingas ir juokingai pervertinąs savo sugebėjimus; galbūt Schopenhaueris paskatino Tolstoją taip akcentuoti gerai pažįstamą kontrastą tarp laisvos valios iliuzijos ir geležinių realybės dėsnių, valdančių pasaulį, konkrečiai — vaizduoti tas neišvengiamas kančias, kurias ši iliuzija turi būtinai sukelti, nes jos negalima sunaikinti. Jiems abiem — Schopenhaueriui ir Tolstojui — tai buvo pagrindinė žmogaus

gyvenimo tragedija; kadgi žmonės žinotų, kaip mažai kas net nuo pačių gudriausių ir talentingiausių tepriklauso, — kaip mažai jie pažįsta visą tą gausybę faktorių, kurių tvarkingas judėjimas yra pasaulio istorija; o svarbiausia — kokia įžūli nesąmonė skelbtis, neva įžiūri tvarką, jei remiesi vien tik beviltišku tikėjimu, kad ji yra, nors viskas, kas iš tikrųjų suvokiama, yra beprasmis chaosas, — chaosas, kurio aukštesnė forma, mikrokosmosas, kuriame žmogaus gyvenimo netvarka atspindima ypač intensyviai, yra karas.

Iš visų Tolstojaus literatūrinių skolų, žinoma, geriausiai pripažinta yra skola Stendhaliui. Savo garsiajame interviu, duotame 1901 metais Pauliui Boyeriui [45], Tolstojus Stendhalį ir Rousseau paminėjo kaip du rašytojus, kuriems jis labiausiai skolingas, ir pridūrė, kad apie karą jis viską sužinojęs iš Stendhalio romane *La Chartreuse de Parme* pateikto Waterloo mūšio aprašymo, kur Fabricijus klajoja po mūšio lauką, „nieko nesuprasdamas". Šią karo „be *panache*" arba „pagražinimų" koncepciją, apie kurią jam buvo kalbėjęs jo brolis Nikolajus, vėliau jis pats patikrinęs, tarnaudamas armijoje Krymo karo metu. Niekas nėra užsitarnavęs tiek pačių veikiančiosios armijos karių pagyrimų kaip Tolstojaus karo epizodų *vignettes*, jo aprašymai, vaizduojantys tai, kaip mūšiai atrodo tiesioginiams jų dalyviams. Tolstojus, be abejonės, buvo teisus paskelbdamas, kad už šią šaltą šviesą jis daug skolingas Stendhaliui. Bet už Stendhalio yra dar šaltesnė, dar destruktyvesnė figūra, Stendhaliui bent iš dalies galėjusi daryti įtaką, padėti jam susiformuoti savo naują socialinio gyvenimo interpretavimo metodą, — tai garsus rašytojas, su kurio kūryba Tolstojus tikrai buvo susipažinęs ir kuriam buvo žymiai daugiau skolingas, negu paprastai manoma; vargu, ar stulbinantys panašumai tarp jų pažiūrų gali būti paaiškinti atsitiktinumu arba paslaptingu *Zeitgeist* veikimu. Ta asmenybė — tai garsusis Josephas de

Maistre'as; o jo įtaka Tolstojui, nors ir pastebėta Tolstojaus tyrinėtojų ir bent jau vieno de Maistre'o kritiko[46], dar tebelaukia išsamaus aprašymo.

V

1865 m. lapkričio 1 dieną, įpusėjęs *Karą ir taiką*, Tolstojus savo dienoraštyje užrašė: „Skaitau de Maistre'ą"[47], o 1866 m. rugsėjo 7 d. jis rašė leidėjui Bartenevui, kuris atliko jo padėjėjo pareigas, prašydamas atsiųsti jam „de Maistre'o archyvą", t. y. jo laiškus ir užrašus. Tolstojus dėl daugelio priežasčių turėjo būti skaitęs šį dabar taip mažai skaitomą autorių. Grafas Josephas de Maistre'as buvo savojietis rojalistas, sau vardą išsikovojęs rašydamas antirevoliucinius traktatus paskutiniaisiais XVIII amžiaus metais. Nors laikomas ortodoksaliu reakcingu katalikų rašytoju, Burbonų restauracijos rėmėju ir ikirevoliucinio *status quo*, ypač popiežiaus autoriteto gynėju, jis buvo šis tas daugiau. Jis laikėsi niūriai nešabloniškų ir mizantropiškų pažiūrų apie individų ir visuomenės prigimtį ir su abejingu bei ironišku nuožmumu rašė apie nepagydomai žiaurią ir nuodėmingą žmogaus prigimtį, apie nuolatinių žudynių neišvengiamumą, apie dievišką karų pobūdį ir tą visa apimantį vaidmenį, kurį žmonių reikaluose, labiau negu natūralus socialumas ar dirbtiniai susitarimai, vaidina susinaikinimo aistra, sukurianti vieningas armijas ir pilietines visuomenes; jis pabrėžė absoliutaus autoriteto, bausmės ir nuolatinio malšinimo būtinumą civilizacijai ir tvarkai išsaugoti. Tiek jo raštų turinys, tiek jo tonas artimesni Nietzsche's, d'Annunzio ir šiuolaikinio fašizmo pranašams negu garbingiesiems jo epochos rojalistams ir tuo metu tiek tarp legitimistų, tiek Napoleono valdomoje Prancūzijoje sukėlė sąmyšį. 1803 metais de Maistre'ą jo valdovas — Savojos karalius, kuris tuomet, kaip

Napoleono auka, gyveno tremtyje Romoje ir greitai buvo priverstas persikelti į Sardiniją, — pasiuntė kaip savo pusiau oficialų atstovą į Sankt Peterburgo karaliaus dvarą. Pasižymėjęs bendravimo žavesiu ir aštriu savo aplinkos pojūčiu, de Maistre'as padarė didžiulį įspūdį Rusijos sostinės visuomenei kaip nepriekaištingas dvariškis, sąmojingas žmogus ir įžvalgus politinis stebėtojas. Sankt Peterburge jis išbuvo nuo 1803 iki 1817 metų, ir jo puikiai parašyti, dažnai įstabiai įžvalgūs ir pranašiški diplomatiniai pranešimai bei laiškai, kaip ir jo asmeninė korespondencija bei įvairūs padriki užrašai apie Rusiją ir jos gyventojus, siųsti savajai vyriausybei ir draugams bei konsultantams iš rusų aukštuomenės, sudaro kaip reta vertingą informacijos šaltinį apie Rusijos imperijos valdančiųjų sluoksnių gyvenimą ir pažiūras tuoj po napoleoniškojo laikotarpio pabaigos.

Jis mirė 1821 metais, būdamas keletos teologinių-politinių esė autorius, tačiau pilną jo raštų rinkinį, ypač garsiuosius *Soirées de Saint-Pétersbourg*, platoniškojo dialogo forma nagrinėjančius žmogiškosios valdžios prigimtį, bausmes ir kitas politines bei filosofines problemas, taip pat jo *Correspondence diplomatique* bei laiškus jo sūnus Rodolphe'as ir kiti išleido tik šeštajame dešimtmetyje ir septintojo pradžioje. De Maistre'o atvira neapykanta Austrijai, jo antibonapartizmas, taip pat ir prieš Krymo karą bei po jo kylanti Pjemonto karalystės reikšmė tuo metu natūraliai padidino susidomėjimą jo asmenybe ir mintimis. Apie jį pradėjo rodytis knygos, Rusijos literatų ir istorikų sluoksniuose sukėlusios didžiules diskusijas. Tolstojus turėjo *Soirées*, de Maistre'o diplomatinę korespondenciją bei laiškus, jų egzemplioriai buvo ir Jasnaja Poliana bibliotekoje. Bet kuriuo atveju visiškai aišku, kad Tolstojus jais plačiai naudojosi savo *Kare ir taikoje*.[48] Garsusis aprašymas, kaip Paulucci įsikiša į Rusijos generalinio štabo debatus Drisoje, beveik pažodžiui atkurtas iš de Maistre'o laiško. Panašiai kuni-

gaikščio Vasilijaus pokalbis Mme Scherer priėmime su „*homme de beaucoup de mérite*" apie Kutuzovą yra akivaizdžiai paremtas de Maistre'o laišku; tame laiške surandamos visos prancūziškos frazės, kurių pridaigstytas tas pokalbis. Viename ankstyvųjų Tolstojaus juodraščių, „pas Aną Pavlovną Maistre-Vicomte", dar yra įrašas, skirtas *raconteur*, kuris gražiajai Jelenai ir susižavėjusiųjų klausytojų rateliui pasakoja idiotišką anekdotą apie Napoleono susitikimą su hercogu d'Enghien vakarienėje su garsiąja aktore Mlle Georges. Arba, vėlgi, senas kunigaikščio Bolkonskio įprotis savo lovą perstatinėti iš vieno kambario į kitą turbūt paimtas iš istorijos, kurią de Maistre'as pasakoja apie panašų grafo Stroganovo įprotį. Galiausiai de Maistre'o vardas minimas pačiame romane — tarp tų, kurie sutinka, kad neleistina ir beprasmiška grobti žymesnius Napoleono armijos kunigaikščius ir maršalus, nes tai tik sukurtų diplomatinių sunkumų. Žikariovas, kurio memuarais, kaip yra žinoma, naudojosi Tolstojus, sutiko de Maistre'ą 1807 metais ir jį aprašė itin ryškiom spalvom[49]; tų memuarų atmosferos žymių randama ir Tolstojaus iškilių emigrantų Anos Pavlovnos svetainėje aprašyme, kuriuo prasideda *Karas ir taika*, taip pat ir kitur, kur jis kalba apie to meto madingą Peterburgo aukštuomenę. Tie atgarsiai ir tos paralelės rūpestingai buvo lyginamos Tolstojaus tyrinėtojų, ir nelieka jokių abejonių dėl Tolstojaus skolinių masto.

Tarp tų paralelių esama ir svarbesnių panašumų. De Maistre'as aiškina, esą legendinio Horacijaus pergalė prieš Kuriacijus — kaip ir visos pergalės apskritai — priklausiusi nuo neapčiuopiamo kovos dvasios veiksnio; panašiai ir Tolstojus kalba apie didžiausią reikšmę to nežinomo dydžio, kuris lemia mūšių baigtį, — t. y. apie neapčiuopiamos būrių ir jų vadų „dvasios" reikšmę. Šitas nepasveriamų ir neapčiuopiamų elementų pabrėžimas yra bendro de Maistre'o iracionalizmo dalis. Daug aiškiau ir drąsiau negu kas nors

prieš jį de Maistre'as skelbė, kad žmogaus intelektas — tai tik silpnas instrumentas, kai kovojama su natūralių jėgų galia; racionalūs žmogaus elgesio aiškinimai retai ką nors paaiškindavę. Jis tvirtino, kad išlikti ir būti stipru gali tik tai, kas iracionalu, ir kaip tik todėl, kad tatai nepasiduoda aiškinimui ir todėl negali būti sunaikinta kritinės proto veiklos. Ir kaip pavyzdžius jis pateikė tokias iracionalias institucijas kaip paveldima monarchija ir santuoka, kurios išlieka amžiais, o tokios racionalios institucijos kaip renkama monarchija ar „laisvi" asmeniniai ryšiai gali greitai ir be jokių matomų priežasčių subyrėti, vos tik jas sukūrus. Gyvenimą de Maistre'as suvokė kaip pašėlusį mūšį, vykstantį visais lygiais, tarp augalų ir gyvūnų ne mažiau negu tarp atskirų žmonių ir tautų, mūšį, iš kurio nesitikima jokio laimėjimo, bet kuris užsimezgė iš kažkokio pirmykščio, paslaptingo, kruvino, siekiančio save paaukoti, Dievo įdiegto troškimo. Šis instinktas esąs daug galingesnis negu silpnos pastangos protingų žmonių, bandžiusių pasiekti taiką ir laimę (kuri apskritai nėra giliausias žmogaus širdies troškimas, o tik tos širdies karikatūros — liberalaus intelekto išmonė), o visuomenės gyvenimą planavusių neatsižvelgiant į smurto jėgas, kurios anksčiau ar vėliau nelyginant kortų namelius neišvengiamai sugriaus jų netvarius statinius. Mūšio lauką de Maistre'as laikė būdinga visų gyvenimo aspektų būkle ir išjuokė tuos generolus, kurie manėsi iš tikrųjų kontroliuoją savo būrių judėjimą ir valdą mūšio eigą. Pačiame mūšio įkarštyje, jo manymu, niekas negali pasakyti, kas vyksta:

On parle beaucoup de batailles dans le monde sans savoir ce que c'est; on est surtout assez sujet à les considérer comme des points, tandis qu'elles couvrent deux ou trois lieues de pays; on vous dit gravement: Comment ne savez-vous pas ce qui s'est passé dans ce combat puisque vous y étiez? tandis que c'est précisément le contraire qu'on pourrait dire assez souvent. Celui qui est à la droite sait-il ce qui se passe à la gauche? sait-il seulement ce qui se passe à deux pas de lui? Je me représente aisément une de ces scénes épouvantables: sur un vaste terrain

couvert de tous les apprêts du carnage, et qui semble s'ébranler sous les pas des hommes et des chevaux; au milieu du feu et des tourbillons de fumée; étourdi, transporté par le retentissement des armes à feu et des instruments militaires, par des voix qui commandent, qui hurlent ou qui s'éteignent; environné de morts, de mourants, de cadavres mutilés; possédé tour à tour par la crainte, par l'espérance, par la rage, par cinq ou six ivresses différentes, que devient l'homme? que voit-il? que sait-il au bout de quelques heures? que peut-il sur lui et sur les autres? Parmi cette foule de guerriers qui ont combattu tout le jour, il n'y en a souvent pas un seul, et pas même le général, qui sache où est le vainqueur. Il ne tiendrait qu'à moi de vous citer des batailles modernes, des batailles fameuses dont la mémoire ne périra jamais; des batailles qui ont changé la face des affaires en Europe, et qui n'ont été perdues que parce que tel ou tel homme a cru qu'elles l'étaient; de manière qu'en supposant toutes les circonstances égales, et pas une goutte de sang de plus versée de part et d'autre, un autre général aurait fait chanter le *Te Deum* chez lui, et forcé l'histoire de dire tout le contraire de ce qu'elle dira.[50]

[Pasaulyje daug kalbama apie kautynes neturint supratimo, kas tai yra; žmonės ypač linkę suteikti joms išskirtinę reikšmę, nors jų teužimamas plotas — viena dvi lję krašto teritorijos. Jūsų rimtai klausiama: „Kaipgi jūs nežinote, kas vyko šitame mūšyje, jeigu jame dalyvavote?" Bet juk dažnai tą klausimą galima kelti kaip tik priešingai. Argi žmogus, esantis dešinėje, žino, kas vyksta kairėje? Ar jis žino, kas dedasi už dviejų žingsnių nuo jo? Aš lengvai įsivaizduoju vieną iš tų baisių scenų: tame plačiame žemės plote, kur vyksta visokie pasiruošimai skerdynėms ir kuris, regis, dreba siūbuoja nuo žmonių žingsnių ir arklių kanopų trypimo; pačiame ugnies ir dūmų sūkuryje; išmuštas iš vėžių, apkvaitęs nuo šaunamųjų ginklų ir kitų karo įnagių pokšėjimo, nuo įsakinėjančių, čia garsiai šaukiančių, čia vėl nutylančių balsų; apsuptas negyvėlių, mirštančiųjų ir sužalotų lavonų; perimtas čia baimės, čia vilties, čia įniršio ar patirdamas vieną po kito apdujimo būvius — kuo gi tada pavirsta žmogus? Ką jis regi? Ką jis sužino po keleto valandų? Kokių galių turi sau ir kitiems? Tų visą dieną kovojusių karių masėje dažnai nerasi nė vieno, netgi generolo, kuris žinotų, kur yra nugalėtojas. Vien tik aš galėčiau jums išvardinti keletą šiuolaikinių mūšių, garsių mūšių, kurie niekad neišblės iš atminties; mūšių, kurie pakeitė politinį Europos veidą ir kurie tebuvo pralaimėti todėl, jog kažkoks žmogus patikėjo, kad jie yra pralaimėti; tokiu būdu tariant, kad visos aplinkybės buvo vienodos ir kad šioje pusėje nebuvo pralieta nė lašu daugiau kraujo nei anoje, kitas generolas galėtų giedoti *Te Deum* savo namuose ir priverstų istoriją byloti visai ne tą, ką ji bylos ateityje.*]

* Šią ir tolesnes de Maistre'o citatas vertė Pranas Bieliauskas.

Ir vėliau:

N'avons-nous pas fini même par voir perdre des batailles gagnées? ... Je crois en général que les batailles ne se gagnent ni ne se perdent point physiquement.[51]

[Argi galop mums nėra tekę matyti pralaimint jau laimėtų mūšių? ... Apskritai aš manau, kad mūšiai nei laimimi, nei pralaimimi fiziškai.]

Ir vėl panašia gaida:

De même une armée de 40,000 hommes est inférieure physiquement à une autre armée de 60,000: mais si la première a plus de courage, d'expérience et de discipline, elle pourra battre la seconde; car elle a plus d'action avec moins de masse, et c'est ce que nous voyons à chaque page de l'histoire.[52]

[Tokiu būdu 40 000 žmonių armija yra fiziškai silpnesnė už 60 000 žmonių armiją, bet jei pirmoji yra drąsesnė, labiau patyrusi ir drausmingesnė, ji sumuš antrąją: turėdama mažesnę žmonių masę, ji gali laisviau manevruoti, ir tai mes matome versdami kiekvieną istorijos puslapį.]

Ir galiausiai:

C'est l'opinion qui perd les batailles, et c'est l'opinion qui les gagne.[53]

[Nuomonė mūšius pralaimi, nuomonė juos laimi.]

Pergalė — tai moralinė ar psichologinė, o ne fizinė išdava:

Qu'est ce qu'une bataille perdue?... *C'est une bataille qu'on croit avoir perdue.* Rien n'est plus vrai. Un homme qui se bat avec un autre est vaincu lorsqu'il est tué ou terrassé, et que l'autre est debout; il n'en est pas ainsi de duex armées: l'une ne peut être tuée, tandis que l'autre reste en pied. Les forces se balancent ainsi que les morts, et depuis surtout que l'invention de la poudre a mis plus d'égalité dans les moyens de destruction, une bataille ne se perd plus matériellement; c'est-à-dire parce qu'il y a plus de morts d'un côté que de l'autre: aussi Frédéric II, qui s'y entendait un peu, disait: *Vaincre, c'est avancer.* Mais quel est celui qui avance? c'est celui dont la conscience et la contenance font reculer l'autre.[54]

[Kas gi yra pralaimėtas mūšis? *Tai mūšis, kuris laikomas pralaimėtu.* Teisingiau nepasakysi. Vyras, besikaunantis prieš kitą vyrą, laikomas nugalėtu, kai jis užmušamas ar parbloškiamas žemėn, o anas laikosi ant kojų; tačiau to nepasakysi apie dvi armijas: viena armija negali būti laikoma sunaikinta, kai kita stovi ant kojų. Tarp jėgų įsivyrauja pusiausvyra, kaip ir tarp mirusiųjų, ir taip dedasi nuo parako išradimo, kuris daugmaž suvienodino naikinimo priemones, ir nuo to laiko mūšis nebepralaimimas materialiai, tai yra ne dėl to, kad vienoje pusėje yra daugiau mirusiųjų nei kitoje; todėl Frydrichas II, kuris apie tai neblogai nusimanė, sakydavo: *„Laimėti, vadinasi, žengti į priekį"*. Bet kas tas žmogus, kuris žengia į priekį? Tai žmogus, kurio savimonė ir elgsena priverčia atsitraukti kitą.]

Nėra ir negali būti karo mokslo, nes „C'est l'imagination qui perd les batailles"[55], ir „peu de batailles sont perdues physiquement — vouz tirez, je tire... le véritable vainqueur, comme le véritable vaincu, c'est celui qui croit l'etre"[56] [Mūšius pralaimi vaizduotė, ir mažai yra fiziškai pralaimėtų mūšių — jūs šaudote, ir aš šaudau... tikrasis nugalėtojas, kaip ir tikrasis nugalėtasis, yra tas, kuris mano toks esąs.] Tai pamoka, kurią Tolstojus sakosi gavęs iš Stendhalio, tačiau kunigaikščio Andrejaus žodžiai apie Austerlitzą — „Mes pralaimėjome, nes pasakėme sau esą pralaimėję" — lygiai kaip ir Rusijos pergalės prieš Napoleoną priskyrimas rusų troškimo išlikti galiai, skamba ne kaip Stendhalio, o kaip de Maistre'o aidas.

Toks glaudus paralelizmas tarp de Maistre'o ir Tolstojaus požiūrių į chaosą ir į tai, kad mūšių bei karų neįmanoma valdyti, iš to plaukiančios platesnės išvados apie žmogaus gyvenimą apskritai kartu su jų abiejų panieka naiviems akademinių istorikų pateiktiems žmonių smurto ir aistros kariauti aiškinimams buvo pastebėta garsaus prancūzų istoriko Albert'o Sorelio mažai žinomoje 1888 m. balandžio 7 dienos paskaitoje Ecole des Sciences Politiques[57]. Jis nubrėžė paralelę tarp de Maistre'o ir Tolstojaus ir pastebėjo, kad nors de Maistre'as buvo teokratas, o Tolstojus — „nihilistas", jiems abiem pirminės įvykių priežastys regėjosi

paslaptingos, o žmonių valia dėl to sumažėjo iki nulio. „Atstumas nuo teokrato iki mistiko ir nuo mistiko iki nihilisto, — rašė Sorelis, — yra mažesnis negu nuo drugelio iki vikšro, nuo vikšro iki lėlytės ir nuo lėlytės iki drugelio." Tolstojus į de Maistre'ą panašus savo noru pirmiausia sužinoti pirmines priežastis, keldamas tokius pat kaip de Maistre'o klausimus:„Expliquez pourquoi ce qu'il y a de plus honorable dans le monde, au jugement de tout le genre humain sans exception, est le droit de verser innocemment le sang innocent?", [Paaiškinkite, kodėl garbingiausia teisė pasaulyje — visų, be išimties, žmonių nuomone, — yra teisė nekaltai lieti nekaltą kraują?]; šiam mąstytojui Tolstojus artimas ir tuo, jog atmeta visų racionalistų ar natūralistų atsakymus, pabrėžia neapčiuopiamus psichologinius ir „dvasinius" — o kartais ir „zoologinius" — veiksnius, kurie esą determinuoja įvykius, ir teikia jiems pirmenybę prieš statistinę karinės jėgos analizę (labai panašiai elgėsi de Maistre'as savo oficialiuose pranešimuose vyriausybei Cagliari).[58] Tolstojaus masinių judėjimų aprašymai — mūšiuose ir rusams bėgant iš Maskvos ar prancūzams iš Rusijos — iš tikrųjų bemaž galėtų būti skirti konkrečiai iliustruoti de Maistre'o teoriją apie neplaningą ir nesuplanuojamą didžiųjų įvykių pobūdį. Tačiau paralelė siekia giliau. Abu — Savojos grafas ir rusų grafas — priešinasi, ir priešinasi įnirtingai, liberaliam optimizmui, teigiančiam žmogaus gerumą, žmogaus protą ir materialiosios pažangos neišvengiamumą ar vertę: abu su įniršiu atmeta idėją, kad racionaliomis ir mokslinėmis priemonėmis žmonija amžiams gali būti padaryta laiminga ir dora.

Pirma didžioji optimistinio racionalizmo banga, ėjusi po religinių karų, sudužo į didžiosios Prancūzų revoliucijos smurtą bei politinį despotizmą ir po to sekusias socialines ir ekonomines negandas; Rusijoje panašų reiškinį sužlugdė

virtinė represinių priemonių, kurių Nikolajus I ėmėsi pirmiausia prieš dekabristų perversmą, o beveik ketvirčiu amžiaus vėliau prieš Europos 1848—1849 revoliucijų įtaką; ir prie to dar reikia pridurti materialinį bei moralinį Krymo karo *débâcle* poveikį dešimtmečiu vėliau. Nuogos jėgos pasirodymas abiem atvejais sužlugdė daug švelnaus idealizmo ir baigėsi įvairaus tipo realizmu ir atžagareiviškumu, be kita ko, materialistiniu socializmu, autoritariniu neofeodalizmu, žūtbūtiniu nacionalizmu ir kitais aršiai antiliberaliais sąjūdžiais. Nepaisant gilių psichologinių, socialinių, kultūrinių ir religinių skirtumų, tiek de Maistre'o, tiek Tolstojaus nusivylimas virto aštriu skepticizmu mokslinio metodo kaip tokio atžvilgiu, nepasitikėjimu bet kokiu liberalizmu, pozityvizmu, racionalizmu, visokios formos išdidžiu sekuliarizmu, kuris tuomet buvo įtakingas Vakarų Europoje; tatai skatino sąmoningai pabrėžti „nemalonius" žmonių istorijos aspektus: nuo jų sentimentalūs romantikai, istorikai humanistai ir optimistiški socialiniai teoretikai, atrodė, taip ryžtingai kreipia akis šalin.

Abu — de Maistre'as ir Tolstojus — apie politinius reformatorius kalbėjo tuo pačiu karčiai ironišku, paniekinamu tonu (yra vienas įdomus pavyzdys, kai abu atsiliepia apie tą patį jų atstovą — rusų valstybės veikėją Speranskį). De Maistre'as buvo įtariamas kaip tikrai prisidėjęs prie Speranskio žlugimo ir tremties; Tolstojus kunigaikščio Andrejaus akimis vaizduoja išblyškusį buvusio Aleksandro favorito veidą, jo švelnias rankas, nervingą ir pasipūtėlišką elgesį, dirbtinius ir beprasmiškus judesius, tarytum liudijančius to žmogaus ir jo liberalių veiksmų nerealumą, — ir aprašo tai tokia maniera, kad de Maistre'as būtų galėjęs tik paploti. Abu apie intelektualus kalba su panieka ir priešiškumu. De Maistre'as juos laiko ne tik komiškomis istorinio proceso aukomis, — Apvaizdos sukurtu bjauriu įspėjimu žmonijai įbauginti, kad ji sugrįžtų prie senojo Romos tikė-

jimo, — bet ir visuomenei pavojingomis būtybėmis, pragaištinga klausinėtojų ir jaunimo gadintojų sekta, prieš kurios korozinį veikimą visi apdairūs valdovai turi griebtis priemonių. Tolstojus į juos žiūri labiau su panieka negu su neapykanta ir vaizduoja kaip varganus, suklaidintus, minkštapročius sutvėrimus, slegiamus didybės manijos. De Maistre'as juos suvokia kaip socialinius ir politinius skėrius, kaip kirmgraužą pačioje širdyje krikščioniškosios civilizacijos, kuri yra pats švenčiausias dalykas ir kuri bus išsaugota tik didvyriškomis popiežiaus ir jo bažnyčios pastangomis. Tolstojus juos traktuoja kaip gudragalviaujančius kvailius, tuščių subtilybių verpėjus, aklus ir kurčius tikrovei, kurią supranta paprastų žmonių širdys, ir jis kartkartėmis leidžia sau juos šiurkščiai užsipulti nelyginant nuožmus anarchistiškas senas valstietis, po ilgų tylos metų keršijantis tiems kvailiams, toms plepioms miestietiškoms beždžionėms, taip daug žinančioms, pilnoms žodžių viskam paaiškinti, pasipūtusioms, impotentiškoms ir tuščioms. Abu atmeta tokią istorijos interpretaciją, kuri jėgos prigimties problemos nelaiko pačia esmingiausia, ir abu su panieka kalba apie racionalistines pastangas tai paaiškinti. De Maistre'as smaginasi iš enciklopedistų — jų išmintingo paviršutiniškumo, jų tvarkingų, bet tuščių kategorijų — ta pačia maniera, kuria po šimtmečio Tolstojus šaipėsi iš jų pasekėjų — mokslinių sociologų ir istorikų. Abu atvirai pripažįsta tikį gilia nesugadintų paprastų žmonių išmintimi, nors de Maistre'o sarkastiški *obiter dicta* apie beviltišką rusų barbarizmą, jų paperkamumą ir tamsumą negalėjo įtikti Tolstojaus skoniui, jeigu jis iš tikrųjų kada nors juos skaitė.

Tiek de Maistre'as, tiek Tolstojus Vakarų pasaulį laiko tam tikra prasme „pūvančiu", sparčiai žlungančiu. Tai buvo ta doktrina, kurią amžių sandūroje sukūrė katalikai kontrrevoliucionieriai, ir ji sudarė dalį jų požiūrio į Prancūzų revoliuciją kaip į Dievo bausmę tiems, kurie nuklydo

25 — 64

nuo krikščioniškojo ir ypač katalikų bažnyčios tikėjimo. Daugybe aplinkinių kelių, daugiausiai per antrarūšius žurnalistus ir jų akademiškus skaitytojus, šis sekuliarizmo pasmerkimas iš Prancūzijos buvo atneštas į Vokietiją ir į Rusiją (į pastarąją tiesiogiai ir per Vokietiją), kur rado imlią dirvą tarp tų, kurie, patys išvengę revoliucinių perversmų, buvo linkę paglostyti savo *amour propre* įsitikinimu, kad šiaip ar taip jie galbūt vis tebesą kelyje į dar didesnę galią ir šlovę, o savo senojo tikėjimo žlugimo pakirsti Vakarai sparčiai irstą moraliai ir politiškai. Be abejo, tokių idėjų Tolstojus galėjo pasisemti ir iš slavofilų bei kitų rusų šovinistų, lygiai kaip ir tiesiogiai iš de Maistre'o, bet svarbu pažymėti, kad tas įsitikinimas nepaprastai būdingas abiem šitiems sausiems ir aristokratiškiems pasaulio stebėtojams ir įsigėręs į jų nepaprastai panašias pažiūras. Abu *au fond* buvo tvirtai pesimistiški mąstytojai, negailestingai griovę tuometines iliuzijas ir tuo atbaidę savo amžininkus, net tuos, kurie nenoriai pripažino jų minčių teisingumą. Nepaisant fakto, kad de Maistre'as buvo fanatiškas popiežiaus šalininkas ir rėmė nusistovėjusias institucijas, o savo ankstyvuoju laikotarpiu apolitiškasis Tolstojus nereiškė jokių radikalių nuostatų, abu neaiškiai buvo suvokiami kaip nihilistai — jų rankose byrėte byrėjo humanistinės devynioliktojo amžiaus vertybės. Abu, gelbėdamiesi nuo savo neišvengiamo ir neatremiamo skepticizmo, ieškojo kažkokios didelės, nepajudinamos tiesos, kuri juos galėtų apginti nuo jų pačių įgimtų polinkių ir temperamento poveikio: de Maistre'as jos ieškojo bažnyčioje, Tolstojus — nesugadintoje žmogaus širdyje ir paprastoje broliškoje meilėje, būsenoje, kuri retai jam pasitaikydavo; šio idealo akivaizdoje jį apleisdavo visas jo rašytojo talentas, ir paprastai gimdavo kažkoks visai nemeniškas, medinis ir naivus aprašymas; skausmingai jaudinantis, skausmingai neįtikinantis ir aiškiai tolimas jo paties patyrimui.

Tačiau ši analogija neturi būti perdėta: tiesa, kad de Maistre'as ir Tolstojus didžiausią reikšmę teikia karui ir konfliktui, tačiau de Maistre'as, panašiai kaip vėliau Proudhonas[59], karą šlovina ir jį skelbia esant misterišką bei dievišką, o Tolstojus jo neapkenčia ir jį laiko iš esmės paaiškinamu, jei tik mes žinotume tą daugybę smulkių priežasčių — garsųjį istorijos diferencialą. De Maistre'as tikėjo autoritetu, nes tai neracionali jėga, jis tikėjo poreikiu paklusti, nusikaltimų neišvengiamumu ir aukščiausia inkvizicijų bei bausmių reikšme. Budelį jis laikė kertiniu visuomenės akmeniu, ir ne veltui Stendhalis jį vadino *l'ami du bourreau*, o Lamennais apie jį sakė, kad jam egzistavusios tik dvi realijos — nusikaltimas ir bausmė, — „jo darbai tartum parašyti ant ešafoto". De Maistre'o supratimu, pasaulyje gyvena laukiniai, vienas kitą į gabalus draskantys sutvėrimai, žudantys dėl paties žudymo, pašėlusiai ir kruvinai, ir tai jis laiko normalia gyvojo pasaulio būsena. Tolstojus toli nuo tokio siaubo, nusikaltimų ir sadizmo[60]; ir jis jokia prasme, *pace* Albert'ui Soreliui ir Vogüé, nėra mistikas — jis nebijo bet ką kvestionuoti ir tiki, kad turi egzistuoti koks nors paprastas atsakymas, — jei tik mes nekankintume savęs jo ieškodami nežinia kur, nes jis visąlaik mums po nosim. De Maistre'as palaikė hierarchijos principą ir tikėjo pasiaukojančia aristokratija, didvyriškumu, klusnumu; jo įsitikinimu, masės turėtų būti griežčiausiai kontroliuojamos visuomeninės ir teologinės vyresnybės. Todėl jis ir propagavo tai, kad švietimas Rusijoje būtų atiduotas į jėzuitų rankas; jie bent jau barbarams skitams įdiegtų lotynų kalbą, kuri esanti šventa žmonijos kalba, jau vien todėl, kad įkūnijanti ankstesnių šimtmečių nuostatas ir prietarus — istorijos išbandymus atlaikiusius įsitikinimus ir patyrimą, kurie vieninteliai galį suformuoti pakankamai stiprią sieną sulaikyti baisioms ateizmo, liberalizmo ir mąstymo laisvės rūdims. O ypač gamtos mokslai ir pasaulietinė literatūra esą

pavojingos prekės rankose tų, kurie ne visiškai prieš jas indokrinuoti, panašiai kaip svaiginantis vynas, galįs pavojingai įaudrinti ir galiausiai sugriauti bet kurią prie jo nepratusią visuomenę.

Tolstojus visą gyvenimą kovojo prieš atvirą obskurantizmą ir dirbtinį troškimo pažinti slopinimą; aštriausi jo žodžiai buvo nukreipti prieš tuos paskutiniojo XIX a. ketvirčio rusų valstybės veikėjus ir publicistus — Pobedonoscevą ir jo draugus bei favoritus, — kurie praktikavo būtent tokias didžiojo katalikų reakcionieriaus maksimas. *Karo ir taikos* autorius aiškiai neapkentė jėzuitų ir ypač šlykštėjosi jų sėkme į savąjį tikėjimą atvertinėti prašmatnias Aleksandro laikų rusų damas, — paskutiniai niekam tikusios Pjero žmonos Jelenos gyvenimo įvykiai bemaž galėjo būti paremti misionieriška de Maistre'o veikla Sankt Peterburgo aristokratijoje; iš tikrųjų yra pagrindo manyti, kad jėzuitai iš Rusijos buvo išvaryti, o faktiškai ir pats de Maistre'as atšauktas, kai imperatoriui jo kišimasis pradėjo atrodyti pernelyg atviras ir sėkmingas.

Todėl niekas taip nebūtų šokiravęs ir pykinęs Tolstojaus, kaip pasakymas, jog jis daug bendro turįs su šituo tamsos apaštalu, nemokšiškumo ir vergijos gynėju. Nepaisant to, iš visų socialiniais klausimais rašiusiųjų rašytojų de Maistre'o tonas panašiausias į Tolstojaus. Abu išlaiko tą patį kandų, beveik cinišką netikėjimą, kad visuomenę galima patobulinti racionaliomis priemonėmis, priimant gerus įstatymus ar propaguojant mokslines žinias. Abu su tokia pat pikta ironija kalba apie bet kurį madingą aiškinimą, apie bet kokią socialinę priemonę, ypač visuomenės tvarkymą ir planavimą pagal kokią nors žmonių sugalvotą formulę. De Maistre'as atvirai, Tolstojus ne taip akivaizdžiai, bet abu itin skeptiškai nusistatę prieš bet kokius ekspertus ir bet kokią techniką, bet kokį išdidų pasaulietišką tikėjimą ir bet kokias gerų norų turinčių, bet, deja, idealistiškų asmenybių socia-

linio tobulinimo pastangas; jiems bendra antipatija visiems, kas domisi idėjomis, kas tiki abstrakčiais principais; abu jie giliai paveikti Voltaire'o nuotaikos, bet griežtai atmeta jo pažiūras. Abu jie galiausiai apeliuoja į kokį nors stichišką, žmonių sielose glūdintį šaltinį, nors de Maistre'as netikru pranašu paskelbia Rousseau, o Tolstojaus požiūris į jį labiau dviprasmiškas. Abu jie griežčiausiai atmeta individualios politinės laisvės idėją — pilietines teises, garantuojamas tam tikros impersonalios teisės sistemos. De Maistre'as taip darė todėl, kad bet kokį asmeninės laisvės troškimą, — nesvarbu, ar tai būtų politinė, ekonominė, socialinė, kultūrinė ar religinė laisvė, — jis laikė savavališku nedisciplinuotu ir kvailu nepaklusimu, nes rėmė tradiciją, net jos niūriai iracionalias ir represines formas, manydamas, jog tik tradicija teikianti tą energiją, kuri socialinėms institucijoms užtikrinanti gyvybę, tęstinumą ir saugią užuovėją; Tolstojus atmetė politines reformas, nes buvo įsitikinęs, jog galutinis dvasinis atgimimas galįs ateiti tik iš vidaus, o tikrasis vidinis gyvenimas gyvas tik nepaliestose paprastų žmonių sielos gelmėse.

VI

Yra ir didesnė bei svarbesnė paralelė tarp Tolstojaus istorijos interpretacijos ir de Maistre'o idėjų. Tai fundamentalios reikšmės klausimai, susiję su praeities pažinimu. Vienas įspūdingiausių dalykų, siejančių šitų nepanašių, iš tikrųjų antagonistiškų *penseurs* galvoseną, yra jų susirūpinimas „nepermaldaujamu" įvykių eigos pobūdžiu. Tiek Tolstojus, tiek de Maistre'as mąsto apie tai, kas slūgso kaip tirštas, nepermatomas, neišpainiojamai sudėtingas įvykių, objektų, savybių voratinklis, kur viskas susiję tikra to žodžio prasme nesuskaičiuojamais, nenustatomais ryšiais, ly-

giai kaip ir suskaidyta spragų ar netikėtų pertrūkių, regimų ir neregimų. Toks tikrovės traktavimas, kuris visas aiškias logines ir mokslines konstrukcijas — tuos gerai apibrėžtus ir simetriškus žmogaus intelekto modelius — paverčia glotniomis, blankiomis, tuščiomis, „abstrakčiomis" ir visiškai neefektyviomis priemonėmis aprašyti ar analizuoti visa kam, kas gyvena ar kada nors gyveno. De Maistre'as tai aiškina nepataisomu žmogaus stebėjimo ir samprotavimo bejėgiškumu, bent jau tuomet, kai šie funkcionuoja nepadedami antžmogiškųjų pažinimo šaltinių — tikėjimo, apreiškimo, tradicijų ir pirmiausia mistinių didžiųjų bažnyčios šventųjų ir daktarų regėjimų, jų neperprantamo, ypatingo tikrovės pajautimo, kuriam pražūtingi gamtos mokslai, laisva kritika ir pasaulietinė dvasia. De Maistre'o teigimu, tą įžvalgą turėję išmintingiausi graikai, daugelis didžiųjų romėnų, o po jų — žymieji Viduramžių dvasininkai bei valstybės veikėjai; iš jos kilo jų galia, orumas ir sėkmė. Iš prigimties šiai dvasiai priešingi yra pasitikėjimas protu ir specializacija: todėl romėnų pasaulyje atvirai rodoma panieka ekspertams bei technikams — *Graeculus esuriens* — tiems tolimiems, tačiau neabejotiniems aštrių, suvytusių naujojo Aleksandrijos amžiaus — baisiojo Švietimo amžiaus — pirmtakams, visiems tiems *écrivasserie et avocasserie* — tai vargingai rašeivų ir advokatų gaujai su plėšria, niekinga, išsiviepusia Voltaire'o figūra priešakyje, destruktyviai ir save žudančiai padermei, nes ji akla ir kurčia tikrajam Dievo žodžiui. Pasaulio „vidinius" ritmus, „gilesniąsias" sroves, tyliąją įvykių eigą supranta tik bažnyčia. *Non in commotione Dominus*; ne triukšminguose demokratiniuose manifestuose, ne konstitucinių formulių kartojime, ne revoliucijos smurte, bet amžinoje natūralioje tvarkoje, kurią nustato „prigimtinė" teisė. Tik tai suprantantys žino, ką galima ir ko negalima pasiekti, dėl ko reikia ir dėl ko nereikia stengtis. Jie ir tik jie vieninteliai turi pasaulietiškosios sėkmės ir dvasinio išganymo

raktą. Visažinystė priklauso tik Dievui. Bet tik pasinerdami į Jo žodį — į Jo teologinius ar metafizinius principus, žemiausiu lygiu įkūnytus instinktuose ir senovės prietaruose, kurie yra ne kas kita, o tik paprasčiausi, laiko išbandyti būdai nuspėti Jo dėsnius ir jiems paklusti, — tik šitaip mes tegalime tikėtis pasiekti išmintį; o samprotavimas yra mėginimas Dievo dėsnius pakeisti savo arbitraliomis taisyklėmis. Praktinė išmintis žymiu mastu yra pažinimas to, kas neišvengiama: to, kas šioje pasaulio tvarkoje negali neįvykti; ir atvirkščiai, pažinimas to, ko negalima ar nebuvo galima padaryti; pažinimas, kodėl kai kurie planai būtinai žlunga, tiesiog jiems lemta žlugti, nors tam ir nėra jokių įrodymų ar mokslinių priežasčių. Retą sugebėjimą tatai įžvelgti mes teisingai vadiname „realybės pojūčiu" — suvokimu, kas ir kam tinka, kas su kuo negali būti kartu, ir tas suvokimas turi daugelį vardų: įžvalga, išmintis, praktinis genijus, praeities pojūtis, gyvenimo ir žmogaus charakterio supratimas.

Nelabai skiriasi ir Tolstojaus požiūris, išskyrus tai, kad mūsų perdėtas pretenzijas suprasti ar determinuoti įvykius jis laiko nepagrįstomis ne todėl, kad tai būtų kvailos ar šventvagiškos pastangos išsiversti be ypatingo, t. y. antgamtinio pažinimo, bet dėl to, kad mes nežinome daugybės tarpusavio ryšių — tų smulkiausių įvykius lemiančių priežasčių; jei mes pažintume visą įvairiausių priežasčių sampyną, tai turėtume liautis garbinę ir kaltinę, gyręsi ir apgailestavę, turėtume nustoti į žmones žiūrėję kaip į didvyrius ar piktadarius ir su prideramu nuolankumu turėtume paklusti neišvengiamai būtinybei. Vis dėlto taip manyti reikštų iškraipyti Tolstojaus įsitikinimus. Jo *Kare ir taikoje* iš tikrųjų yra aiški mintis apie tai, jog visa tiesa priklauso mokslui, t. y. materialių priežasčių pažinimui, ir kad dėl to mes apsijuokiame darydami išvadas iš per menkų įrodymų, šiuo atžvilgiu pasirodydami blogiau net už valstiečius ir lauki-

nius, nes šie, būdami ne ką didesni neišmanėliai, bent jau turi mažesnes pretenzijas. Tačiau tai nėra ta pasaulėžiūra, kuri iš tikrųjų grindžia *Karą ir taiką*, *Aną Kareniną* ar bet kurį kitą to laikotarpio Tolstojaus kūrinį. Kutuzovas išmintingas, o ne vien tik protingas, kaip, pavyzdžiui, prisitaikėliai Drubeckojus ar Bilibinas, tačiau jis nėra abstrakčių teorijų ar dogmų auka, kaip vokiečių kariniai ekspertai; jis skiriasi nuo jų ir už juos yra išmintingesnis — tačiau ne todėl, kad jis daugiau negu jo patarėjai ar jo priešai — Pfuelis ar Paulucci, Berthier ar Neapolio karalius — žino faktų ir geriau pažįsta didesnį „smulkiausių" įvykių priežasčių skaičių. Karatajevas įtikina Pjerą, nors to nepadaro laisvieji masonai, tačiau ne todėl, kad jis suteiktų kokios nors svarbesnės mokslinės informacijos negu ta, kurią turėjo Maskvos ložės; Levinui daug kas paaiškėja dirbant laukuose, o kunigaikščiui Andrejui gulint sužeistam Austerlitzo mūšio lauke, tačiau nė vienu iš šių atvejų neatskleidžiami nauji faktai ar dėsniai įprastine to žodžio reikšme. Priešingai, kuo daugiau žmogus sukaupęs faktų, tuo tuštesnė jo veikla, tuo beviltiškesnė jo nesėkmė — kaip liudija grupė Aleksandrą supusių reformatorių. Juos ir į juos panašius žmones nuo faustiškos nevilties gelbsti kvailumas (kaip kad vokiečių, karinių ekspertų ir ekspertų apskritai), tuštybė (kaip Napoleono), lengvabūdiškumas (kaip Oblonskio) ar beširdiškumas (kaip Karenino). O ką atranda Pjeras, kunigaikštis Andrejus, Levinas? Ir ko jie ieško, kas sudaro jų gyvenimą transformuojančio patyrimo nulemtos dvasinės krizės esmę bei kulminacijos tašką? Juk ne apvalantis suvokimas, kokią menką Laplace'o visažiniam stebėtojui žinomų faktų ir dėsnių visumos dalį jie — Pjeras, Levinas ir likusieji — tegali pasigirti atradę; tai ir ne paprastas sokratiškojo nežinojimo pripažinimas. Juolab šį jų dvasinį lūžį sudaro ne tai, kas beveik priešingame poliuje — naujas, tikslesnis mūsų gyvenimą valdančių „geležinių dėsnių" pažinimas,

gamtos kaip mašinos ar fabriko vizija, ne didžiųjų materialistų — Diderot, Lamettrie ar Cabanis — ar Turgenevo *Tėvų ir vaikų* „nihilisto" Bazarovo idealizuotų XIX a. vidurio mokslinių rašytojų kosmologija; nei kokia nors transcendentinė neišreiškiamos gyvenimo vienovės prasmė, — vienovės, kurią visais amžiais liudijo poetai, metafizikai ir mistikai. Nepaisant to, kažkas *išties* nuskaidrėja; yra kažkoks praregėjimas ar bent jau blykstelėjimas, kažkoks apreiškimo momentas, kuris tam tikra prasme atskleidžia ir suderina teodicėją — pateisina ir paaiškina tai, kas egzistuoja ir vyksta. Kas tai? Tolstojus mums šito nepasako, o kai jis (savo vėlesniuose, didaktiniuose darbuose) užsibrėžia tai padaryti, jo doktrina pasikeičia. Tačiau joks *Karo ir taikos* skaitytojas negali išvis neišgirsti to, kas jam sakoma. Ir ne tik scenose su Kutuzovu, Karatajevu ar kituose kvaziteologiniuose ar kvazimetafiziniuose pasažuose, — apie tai dar daugiau byloja, pavyzdžiui, nefilosofinės epilogo dalies pasakojimas, vaizduojantis Pjerą, Natašą, Nikolajų Rostovą, kunigaikštytę Marją jau gyvenančius savo naują, patikimą, ramų gyvenimą su jo kasdiene rutina. Mes aiškiai turime suprasti, kad šitie romano herojai — „gerieji žmonės" — po daugiau negu dešimtmetį trukusių audrų ir agonijų dabar jau atradę savotišką ramybę, pagrįstą tam tikru supratimu. Supratimu ko? Poreikio paklusti, — kam? Nei tiesiog Dievo valiai (bent jau tuo metu, kai buvo rašomi didieji romanai, 7-ajame ir 8-ajame dešimtmety), nei „geležiniams" mokslų dėsniams, bet pastoviems daiktų ryšiams[61] ir bendrajam žmogaus gyvenimo audiniui, kuriame tik ir galima surasti tiesą ir teisingumą „natūraliu" — tam tikra prasme aristoteliniu — pažinimu. Visų pirma tai reiškia suvokimą to, ką gali ir ko negali padaryti žmogaus valia ir protas. Kaip tai sužinoti? Ne ypatingais tyrimais ar atradimais, bet tam tikrų bendrųjų žmogaus gyvenimo ir patyrimo bruožų, nebūtinai įvardytų ar įsisąmonintų, pažinimu.

Svarbiausias ir visa persmelkiantis iš tų bruožų — tai kritinė, „paviršių" nuo „gilumos" skirianti riba: vienoje pusėje — suvokiami, aprašomi, analizuojami fiziniai ir psichologiniai, „išoriniai" ir „vidiniai", visuomeniniai ir asmeniniai duomenys, su kuriais gali susidoroti mokslai, nors kai kuriose srityse — esančiose už fizikos — jie padarę tiek mažai pažangos; ir kitoje pusėje — tvarka, kuri tarytum „savyje turi" ir apibrėžia patyrimo struktūrą, apibrėžia tuos rėmus, kuriuose mes ir visa, ką mes patiriame, turi būti suvokiama kaip tai, kas įeina į mūsų mąstymo, veikimo, jausenos įpročius, į mūsų emocijas, viltis, norus, kalbėjimo, tikėjimo, reagavimo, egzistavimo būdus. Mes — sąmoningi sutvėrimai — iš dalies gyvename pasaulyje, kurio sudedamąsias dalis galime sužinoti ir klasifikuoti, galime veikti pagal racionaliai, moksliškai, apgalvotai suplanuotus metodus; nors iš dalies (o ta dalis gerokai didesnė, kaip sako Tolstojus, de Maistre'as bei daugelis kitų mąstytojų) esam panardinti ir nugrimzdę į terpę, kurios, kaip tik dėl to, kad mes ją neišvengiamai laikome savaime suprantama savo pačių dalimi, nestebime ir negalime stebėti tarytum iš šalies; kurios negalime identifikuoti, matuoti ir kuria negalime siekti manipuliuoti; negalime jos iki galo suvokti, nes ji labai tiesiogiai įeina į bet kokį mūsų patyrimą, nes ji pernelyg glaudžiai suausta su visu tuo, kas mes esame, kad ją būtų įmanoma išskirti iš tėkmės (o tai iš tiesų yra tėkmė) ir stebėti su moksline distancija, kaip objektą. Terpė, kurioje mes esame, sąlygoja mūsų pastoviausias kategorijas, tai, kaip mes suprantame tiesą ir klaidą, realybę ir regimybę, gėrį ir blogį, centrą ir periferiją, subjektyvumą ir objektyvumą, grožį ir bjaurumą, judėjimą ir rimtį, praeitį, dabartį ir ateitį, vienovę ir įvairovę; taigi tai terpei negali būti pritaikytos nei šios, nei jokios kitos aiškiai suvokiamos kategorijos ir sąvokos — nes ji pati yra vien tik vardas, apytiksliai žymintis visumą, kuri apima tas kategorijas, tas

sąvokas, tą pamatinę struktūrą, tas svarbiausias prielaidas, kurių pagrindu mes veikiame. Nepaisant to, kad šios terpės mes negalime analizuoti be kažkokio (neįmanomo) regos taško, esančio už jos (nes nėra jokio „už"), kai kurie žmonės visgi geriau žino, nors ir negali aprašyti šitų „panirusių" savo ir kitų žmonių gyvenimo dalių audinį bei kryptį; jie žino tatai geriau negu tie, kurie arba nesuvokia egzistuojant tą visur prasiskverbiančią terpę (tą „gyvenimo tėkmę") ir teisingai vadinami paviršutiniškais, arba bando jai pritaikyti instrumentus — mokslinius, metafizinius ir kt., — taikomus išimtinai paviršiniams objektams, t. y. palyginti sąmoningai, manipuliavimui pasiduodančiai mūsų patyrimo daliai — ir savo teorijose prieina prie absurdų, o praktikoje juos ištinka žeminančios nesėkmės. Išmintis — tai sugebėjimas pripažinti tą (bent jau mums) nekintamą terpę, kurioje mes veikiame, kaip, tarkime, pripažįstame erdvės ir laiko visa perskverbiantį pobūdį, charakterizuojantį visą mūsų patyrimą, ir kartu daugiau ar mažiau sąmoningai daryti nuolaidą „neišvengiamoms tendencijoms", tam, kas „neapskaičiuojama", „tam, kaip viskas vyksta". Tai ne mokslinis pažinimas, bet ypatingas jautrumas aplinkybių, kuriose mes atsiduriame, kontūrams; tai sugebėjimas gyventi nepažeidžiant tam tikrų pastovių sąlygų, nepažeidžiant tam tikrų faktorių, kurie negali būti pakeisti, visapusiškai aprašyti ar apskaičiuoti; tai sugebėjimas vadovautis praktiniais veikimo principais — „neužmirštama išmintim", kurią gyvą išlaikė valstiečiai ir kiti „paprasti žmonės", — ten, kur iš esmės nepritaikomos mokslo taisyklės. Tas neišreiškiamas kosminės orientacijos pojūtis yra „realybės pojūtis", „išmanymas", kaip gyventi. Tolstojus kartais lyg ir kalba, kad mokslas bent iš principo, jei ir ne praktiškai, gali visur prasiskverbti ir viską užkariauti; ir jeigu jis taip padarytų, tai mes žinotume visas priežastis, žinotume, kad nesame laisvi, o visiškai determinuoti — t. y. žinotume tai, ką gali žinoti

išmintingiausias iš išmintingiausiųjų. De Maistre'as irgi kalba apie tai, jog scholastai savo pranašesnių technikų dėka tarytum ir žinojo daugiau už mus, — tačiau tai, ką jie žinojo, tam tikra prasme irgi buvo „faktai", t. y. mokslų objektas; šv. Tomas žinojo nepalyginamai daugiau negu Newtonas, be to, tiksliau bei tikriau, nors tai, ką jis žinojo, buvo tos pačios rūšies pažinimas. Tačiau, nepaisant tos žodinės duoklės gamtos mokslų ir teologijos gebėjimui atrasti tiesą, šitie konstatavimai lieka grynai formalūs: pozityviose de Maistre'o ir Tolstojaus doktrinose reiškiami visiškai kitokie įsitikinimai. De Maistre'as garbina Akvinietį ne už tai, kad šis buvęs geresnis matematikas negu d'Alembert'as ar Monge'as; Kutuzovo pranašumas, pagal Tolstojų, yra ne tas, kad jis buvęs geresnis, moksliškesnis karo teoretikas negu Pfuelis ar Paulucci. Šie didieji žmonės išmintingi, tačiau jie nėra daugiau žinantys; padėties šeimininkais juos daro ne jų dedukcinis ar indukcinis samprotavimas, — gilesnis yra jų „regėjimas", jie mato tai, ko nepasiseka pamatyti kitiems; jie mato, kaip juda pasaulis, mato tai, kas su kuo dera, o ko niekad nepavyks sutaikyti; jie mato tai, kaip gali, o kaip negali būti; mato, kaip žmonės gyvena ir ko siekia, ką jie daro ir dėl ko jie kenčia, kaip ir kodėl jie veikia ar turėtų veikti. Šis „matymas" tam tikra prasme neteikia jokios naujos informacijos apie pasaulį; jis įgalina suprasti sąveiką tarp nenumatomo ir numatomo, daiktų sanklodos apskritai ar konkrečios situacijos, tam tikro charakterio, kaip tik to, ko negalima išprotauti ar net suformuluoti remiantis mokslinio determinizmo reikalaujamais gamtos dėsniais. Tai, ką galima tiems dėsniams priskirti, — mokslininkų reikalas; tam nereikia „išminties"; o neigti mokslo teises tuo pagrindu, kad egzistuoja ši aukštesnė „išmintis", yra įžūlus įsiveržimas į mokslų teritoriją ir kategorijų painiojimas; Tolstojus bent jau neneigia fizikos efektyvumo jos sferoje, bet ją laiko trivialia, jei lyginsime su tuo, ko

mokslai nuolatos neaprėpia, — socialinių, moralinių, politinių, dvasinių pasaulių, kurių joks mokslas negali surūšiuoti, aprašyti ir numatyti, nes pernelyg didelė juose „nugramzdinto", neištiriamo gyvenimo proporcija. Tų pasaulių prigimtį ir struktūrą atskleidžianti įžvalga nėra vien tik paliatyvus substitutas, nėra vien tik empirinis *pis aller*, kraštutinė priemonė, kurios griebiamasi tuomet, kai nepakankamai ištobulinta atitinkama mokslinė technika; jos paskirtis visai kita: ji daro tai, ko joks mokslas negali padaryti; ji atskiria tikra nuo netikra, vertinga nuo to, kas nieko neverta, tai, kas gali būti padaroma, kas gali gimti, nuo to, kas negali; ši įžvalga racionaliai negrindžia savo nuosprendžių, nes patys terminai „racionalus" ir „iracionalus" savo reikšmes įgyja santykyje su ja — „iš jos išaugdami", — bet ne atvirkščiai. Nes kas gi yra tokio supratimo duomenys, jei ne galutinė esmė, pamatinė struktūra, atmosfera, kontekstas, terpė (kad ir kokia būtų išraiškingiausia metafora), kur visos mūsų mintys ir veiksmai neišvengiamai nujaučiami, įvertinami ir teisiami tokie, kokie jie yra? Šis nuolatinis pojūtis, kad tasai įvykių judėjimas ar besikeičiančių apibūdinimų ritmas — tai kažkas „nepermaldaujama", universalu, kad jis visa perskverbiantis, mums nekintamas, esantis ne mūsų galioje (mokslinės pažangos mums suteiktos „galios" valdyti gamtą prasme), sudaro esmę Tolstojaus determinizmo, jo realizmo, pesimizmo, jo (ir de Maistre'o) paniekos tikėjimui protu — mokslu ir žemiškuoju sveiku protu. Tatai tiesiog yra — tie rėmai ir visa ko pagrindas, — ir šį pojūtį turi vien tik išmintingas žmogus; jo apgraibomis ieško Pjeras; tai intuityviai jaučia Kutuzovas; su tuo augte suaugęs Karatajevas. Visiems Tolstojaus herojams bent protarpiais pavyksta patirti tokios įžvalgos blykstelėjimus, — ir kaip tik tai visus konvencionalius — mokslinius, istorinius, nereflektyvios „sveikos nuovokos" aiškinimus paverčia tokiais tuščiais, o kai jie reiškia didžiausias pretenzi-

jas, — tokiais gėdingai klaidingais. Pats Tolstojus irgi žino, kad tiesa yra ten, o ne „čia" — ne stebėjimui, diskriminavimui, konstruktyviai vaizduotei prieinamose srityse, ne mikroskopinės percepcijos ir analizės galioje, analizės, kurios didysis mūsų laikų meistras jis yra; tačiau pats jis su ta tiesa nesusidūrė, nes jis neturi, kad ir ką bedarytų, visumos regėjimo; jis toli gražu ne ežys; ir jis mato anaiptol ne vienovę: nuolat su vis didėjančiu detalumu, visa mirgėte mirgančia individualybe, su obsesišku, neišvengiamu, nepaperkamu, visa perskverbiančiu ir jį iš proto varančiu skaidrumu Tolstojus regi daiktų įvairovę.

VII

Mes esame dalis didesnės daiktų sistemos, negu kad galime suprasti. Mes jos negalime aprašyti taip, kaip gali būti aprašyti išoriniai objektai ar kitų žmonių charakteriai, juos kažkaip izoliuojant nuo istorinės „tėkmės", kurioje jie egzistuoja, ir nuo nugrimzdusių, neišaiškintų savo dalių, kurioms profesionalūs istorikai, Tolstojaus manymu, skyrė tiek maža dėmesio; nes mes patys gyvename toje visumoje, gyvename ja ir išmintingi esame tik tokiu mastu, kokiu susitaikome su ja. Nes kol nesusitaikome (o susitaikome tik po ilgų didelių kančių, jei tikėsime Eschilu ir Jobo knyga), tai veltui protestuosime bei kentėsime ir dar (kaip kad atsitiko Napoleonui) apsikvailinsime. Ignoruodami šios visa supančios tėkmės prigimtį dėl savo kvailumo ar iškerojusio egoizmo, mes iš anksto pasmerkiame savo veiksmus ir mintis; šios tėkmės pojūtis — tai patyrimo vienybės vizija, istorijos jausmas, tikrasis tikrovės pažinimas, tikėjimas neperteikiama išminčių (ar šventųjų) išmintimi, *mutatis mutandis* bendras Tolstojui ir de Maistre'ui. Jų realizmas yra panašaus pobūdžio: natūralus romantizmo, sentimentalumo

ir „istoricizmo", kaip ir agresyvaus „moksliškumo", priešas. Jų tikslas — ne atskirti tą mažumą, kuri yra pažinta arba įveikta, nuo to beribio okeano, kuris iš principo kada nors galėtų būti pažintas arba įveiktas, nesvarbu, ar tai įvyktų mokslo, metafizikos, istorijos mokslų pažangos keliu, grįžimu į praeitį, ar kokiu nors kitu būdu; tai, ką jie siekia nustatyti, yra amžinos mūsų pažinimo ir išgalių ribos, skiriančios juos nuo to, kas iš principo negali būti žmogaus pažinta ar jo pakeista. De Maistre'o nuomone, mūsų likimas glūdi gimtojoje nuodėmėje — fakte, kad mes esam žmonės — riboti, klystantys, ydingi, išpuikę, — ir visas mūsų empirinis pažinimas (kaip priešingybė bažnyčios mokymui) yra užkrėstas klaida ir monomanija. Visas mūsų pažinimas, Tolstojaus nuomone, būtinai yra empirinis — jokio kito nėra, — tačiau jis mūsų niekada nenuves į tikrąjį supratimą, o tik prie arbitraliai abstrahuotų informacijos nuotrupų masės; jam tai atrodo (kaip, beje, ir bet kuriam idealistinės mokyklos, kurią jis niekino, metafizikui) bevertis ir nesuprantamas dalykas; jo vertės yra tiek, kiek jis nurodo į neišreiškiamą, tačiau labai juntamą aukštesnį supratimą, kiek jis perima iš šio supratimo, kurio vieno ir teverta siekti. Kartais Tolstojus bemaž pasako, ką tai reiškia: kuo daugiau, anot jo, mes žinome apie tam tikrą žmogaus veiksmą, tuo neišvengiamesnis, tuo labiau nulemtas jis mums atrodo esąs; kodėl? — todėl, kad kuo daugiau žinome apie atitinkamas sąlygas ir antecendentus, tuo sunkiau mums mintyse išbraukti įvairias aplinkybes ir numatyti, kas be jų galėjo atsitikti, o kai mes vaizduotėje pradedame šalinti tai, ką žinome esant teisinga, faktas po fakto, tai tampa ne tik sunku, bet ir neįmanoma. Tolstojaus mintis nėra neaiški. Mes esame tokie, kokie esame, ir gyvename tam tikroje situacijoje, kuri turi tokius fizinius, psichologinius, socialinius bruožus, kokius turi; tai, ką mes mąstome, jaučiame, darome, yra viso to sąlygojama, taip pat ir mūsų sugebė-

jimas suvokti galimas alternatyvas tiek dabartyje, tiek ateityje ar praeityje. Mūsų vaizduotė ir mokėjimas numatyti, mūsų galia suvokti, tarkim, kas galėjo atsitikti, jei praeitis tuo ar kitu atveju būtų buvus visai kitokia, tuojau pasiekia savo natūralias ribas — ribas, sukurtas tiek mūsų silpnų sugebėjimų apskaičiuoti alternatyvas — „tai, kas galėjo atsitikti", — tiek (galime pridurti, logiškai išplėtę Tolstojaus argumentaciją) dar labiau tos aplinkybės, kad mūsų mintys, jose atsirandantys terminai, patys simboliai yra tokie, kokie yra, ir visa tai apibrėžta faktiškos mūsų pasaulio struktūros. Mūsų vaizdinius ir sąvokines išgales riboja faktas, kad mūsų pasaulis turi būtent tas, o ne kitas specifines savybes; pernelyg skirtingas pasaulis (empiriškai) yra visai nesuvokiamas: kai kurie protai pasižymi lakesne vaizduote negu kiti, tačiau visi kažkur sustoja. Pasaulis yra sistema ir tinklas; suvokti žmones esant „laisvus" reiškia manyti, kad kažkokioje praeities situacijoje jie galėjo pasielgti kažkaip kitaip, negu jie iš tikrųjų pasielgė; tai reiškia galvoti apie tai, kokios pasekmės būtų kilusios iš tų neįgyvendintų galimybių ir kokiais atžvilgiais pasaulis būtų buvęs kitoks, negu jis yra dabar. Tai gana sunku padaryti dirbtinių, grynai dedukcinių sistemų atveju, kaip, pavyzdžiui, šachmatuose, kur perstatymų skaičius ribotas ir šitie perstatymai savo pobūdžiu aiškūs, nes jie būtent taip buvo mūsų dirbtinai sustatyti, kad būtų apskaičiuojamos kombinacijos. Tačiau jei tą metodą pritaikytume neaiškiam, turtingam realaus pasaulio audiniui ir bandytume suvokti vieno ar kito neįvykdyto plano ar neatlikto veiksmo išdavas — jo poveikį vėlesniųjų įvykių visumai, — remdamiesi tokių priežastinių dėsnių, galimybių ir t. t. žinojimu, kokį mes turime, tai suvoktume, kad kuo didesnį skaičių „smulkių" priežasčių išskirsime, tuo baisesnė užduotis taps „išvesti" kokią nors pasekmę kiekvienos iš tų priežasčių, kurios „išmuštos iš vėžių"; nes kiekviena iš šių pasekmių veikia likusią įvykių

ir daiktų visumą; o šioji, kitaip negu šachmatai, nėra apibrėžta arbitraliai nustatytų sąvokų ir taisyklių rinkinio. Ir jeigu realiame gyvenime ar net šachmatuose imsime kištis į tas pagrindines sąvokas — į erdvės nepertraukiamumą, laiko dalomumą ir panašias, pasieksime tokią stadiją, kai simboliai nebegalės funkcionuoti, mūsų mintys susipainios ir taps paralyžiuotos. Taigi kuo nuodugniau mes pažįstame faktus ir jų tarpusavio ryšį, tuo sunkiau suvokti alternatyvas; kuo aiškesni ir tikslesni terminai — ar kategorijos, — kuriomis mes suvokiame arba aprašome pasaulį, tuo labiau fiksuota yra mūsų pasaulio struktūra, tuo mažiau „laisvi" atrodo veiksmai. Norint sužinoti tas tiek vaizduotės, tiek galiausiai pačios minties ribas, reikia akis į akį susidurti su „negailestingu" vienijančiu pasaulio modeliu; mūsų tapatumo su juo suvokimas, paklusimas jam reiškia tiesos ir taikos suradimą. Tai nėra vien tik rytietiškas fatalizmas, nėra ir mechaninis garsių to meto vokiečių materialistų — Büchnerio ir Vogto ar Moleschoto — determinizmas, kuriuo Rusijoje taip žavėjosi Tolstojaus kartos revoliuciniai „nihilistai"; tai nėra ir mistinės iliuminacijos ar integracijos ilgesys. Tai skrupulingai empirinis, racionalus, griežtas ir realistinis modelis. Tačiau jo emocinė priežastis — tai lapės, pasiryžusios išvysti pasaulį ežio akimis, aistringas monistinės gyvenimo vizijos troškimas.

Visa tai nepaprastai artima de Maistre'o dogmatiškiems tvirtinimams: mes turime susidaryti požiūrį, sutinkantį su istorijos reikalavimais, kurie yra balsas Dievo, kalbančio per savo tarnus ir savo dieviškas institucijas (sukurtas ne žmogaus rankomis ir jų nesugriaunamas). Mes turime įsiklausyti į tikrąjį Dievo žodį, į vidinį daiktų „skambesį"; tačiau kas tai yra konkrečiais atvejais, kaip mums reikia tvarkyti savo asmeninį gyvenimą ir visuomeninę politiką, — apie tai mums mažai pasako abu šie optimistinio liberalizmo kritikai. Mes ir negalime tikėtis, kad mums tai bus

pasakyta. Nes jiems nebūdinga pozityvioji vizija. Tolstojaus kalba — ne mažiau ir de Maistre'o — pritaikyta priešingai veiklai. Tolstojus visa savo genijaus didybe pasireiškia analizuodamas, akylai identifikuodamas, žymėdamas skirtumus, skirdamas konkrečius pavyzdžius, skverbdamasis prie kiekvienos individualios esybės *per se* esmės; panašiai de Maistre'as rodo savo aukštumas remdamas prie sienos ir statydamas prie viešo gėdos stulpo — *montage sur l'épingle* — savo oponentų absurdus. Ir Tolstojus, ir de Maistre'as yra įžvalgūs patyrimo įvairovės stebėtojai: jie iš karto aptinka ir žiauriai išjuokia visas pastangas klaidingai jį vaizduoti ar siūlyti apgaulingus jo aiškinimus. Vis dėlto jie abu žino, kad visa tiesa — galutinis visų pasaulio ingredientų sąveikos koreliacijos pagrindas — kontekstas, kuriame vieninteliame jie ar kas nors kitas gali pasakyti ką nors teisinga arba klaidinga, banalu arba svarbu, — visa tai slypi sinoptinėje vizijoje, kurios jie negali išreikšti, nes jos neturi. Ką būtent apie tai sužinojo Pjeras? Su kuo susitaikymas yra kunigaikštytės Marjos vedybos? Ko visą gyvenimą kankinamai siekė kunigaikštis Andrejus? Kaip Augustinas, Tolstojus gali tik pasakyti, kas tatai nėra. Jo genijus nėra niokojančiai destruktyvus. Jis tik gali mėginti nurodyti savo tikslą, atpažindamas, kurie kelrodžiai į jį klaidingi; izoliuoti tiesą, sunaikinant visa, kas ji nėra, — būtent visa tai, kas gali būti pasakyta aiškia ir analitine kalba, atitinkančia tokią labai aiškią, tačiau būtinai ribotą lapių viziją. Kaip Mozė, jis turi sustoti prie Pažadėtosios Žemės sienos; be šito jo kelionė tampa beprasmiška; tačiau jis negali į tą Žemę įžengti; bet jis žino, kad ji egzistuoja, ir gali mums pasakyti, kaip niekas niekada mums nėra sakęs, kas visa tai nėra — visų pirma ne tai, ką gali pasiekti menas, mokslas, civilizacija ar racionali kritika. Panašiai ir Josephas de Maistre'as, reakcijos Voltaire'as. Kiekviena nauja po „tikėjimo epochos" atsiradusi doktrina baisiai išmoningai ir piktai

suplėšoma į skutus. Pretendentai į tiesą vienas po kito demaskuojami ir sutriuškinami, prieš liberalias ir humanistines doktrinas sutelktų ginklų arsenalas yra pats efektyviausias iš visų, kokie tik kada nors buvo surinkti. Tačiau sostas lieka tuščias, pozityvi doktrina yra per daug neįtikinanti. De Maistre'as ilgisi Viduramžių, bet kai tik jo bičiuliai *émigrés* pasiūlo planą panaikinti Prancūzų revoliucijai, t. y. grąžinti *status quo ante,* — jis jį pasmerkia kaip vaikišką nesąmonę: tai esą pastangos elgtis taip, lyg to, kas įvyko ir mus pakeitė nesugrąžinamai, niekada nebūtų buvę. Bandyti atšaukti revoliuciją, rašė jis, tolygu tam, kaip raginti nusausinti Genevos ežerą, supilant jo vandenis į butelius, laikomus vyno rūsyje.

De Maistre'as neturi nieko bendra su tais, kurie tikrai tikėjo galimybe, jog įmanoma tam tikra sugrįžimo rūšis, — tai Viduramžių gaivintojai, pradedant Wackenroderiu ir Görresu, Cobbettu ir baigant G. K. Chestertonu, slavofilais, distributistais, prerafaelitais bei kitais nostalgiškais romantikais; nes jis, kaip ir Tolstojus, tikėjo diametraliai priešingu dalyku: „nepermaldaujama" dabarties momento jėga, mūsų nesugebėjimu atsikratyti visumos aplinkybių, kurios susikaupdamos determinuoja mūsų pagrindines kategorijas, tvarką, kurios mes niekada negalime iki galo apibūdinti arba pažinti, nebent kokia tiesiogine įžvalga ją suvoktume.

Ginčas, vykstantis tarp šių konkuruojančių pažinimo būdų — to, kuris pasiekiamas sistemingu tyrimu, ir to, kuris labiau neapčiuopiamas ir kurį sudaro „realybės jausmas", „išmintis", — labai senas. Ir abiejų užmojai visuotinai buvo pripažinti esantys tam tikra prasme pagrįsti: aštriausi konfliktai būdavo susiję su tikslia linija, žyminčia sieną tarp jų teritorijų. Tuos, kurie labai tikėjo nemokslinio pažinimo galimybėmis, jų priešininkai kaltino iracionalizmu ir obskurantizmu, apgalvotu patikimų viešų tiesos patikrinimo kriterijų atmetimu vardan emocijų ir aklų prietarų; o šie savo

ruožtu oponentus, ambicingus mokslo šalininkus, kaltino absurdiškų pretenzijų reiškimu, žadėjimu to, kas neįmanoma, nurodymu klaidingos perspektyvos, bandymu paaiškinti istoriją, meną ar individualios sielos būsenas (ir jas pakeisti), nors visiškai akivaizdu, jog jie nė iš tolo nesupranta, kas tai yra; jų darbų rezultatai, net kai jie nėra nereikšmingi, neretai pasisuka nenumatyta, dažnai katastrofiška kryptimi — ir visa tai todėl, kad, būdami išpuikę ir užsispyrę, jie niekaip negali sutikti, jog per daug faktorių pernelyg daugelyje situacijų visada lieka nežinomi ir gamtos mokslo metodų neatskleidžiami. Geriau, žinoma, nesiimti skaičiuoti to, kas neapskaičiuojama, neapsimesti, kad už pasaulio yra koks Archimedo taškas, iš kurio viskas išmatuojama ir pakeičiama; geriau kiekviename kontekste naudoti tinkamiausius metodus, kurie duoda (pragmatiškai) geriausius rezultatus; nepasiduoti Prokrusto pagundoms; o pirmiausia reikia sugebėti skirti tai, kas izoliuojama, klasifikuojama, ką galima objektyviai tirti ir kartais tiksliai išmatuoti bei manipuliuoti, nuo pačių pastoviausių, visur esančių, neišvengiamų, gerai pažįstamų mūsų pasaulio bruožų, kurie, žinia, yra per daug pažįstami, tad jų „nepermaldaujamas" spaudimas, būdamas mums iš tikrųjų per didelis, yra vos jaučiamas ir pastebimas, ir dėl to neįsivaizduojama, kad jis galėtų būti stebimas perspektyvoje ar tapti tyrinėjimo objektu. Tai distinkcija, persmelkusi Pascalio ir Blake'o, Rousseau ir Schellingo, Goethe's ir Coleridge'o, Chateaubriand'o ir Carlyle'io mintis — mintis visų tų, kurie kalba apie širdies motyvus arba žmonių moralinę ir dvasinę prigimtį, apie didingumą ir gelmes, apie „gilesnę" poetų ir pranašų įžvalgą, apie ypatingus supratimo būdus, apie vidinį pasaulio suvokimą arba harmoningą sambūvį su juo. Tiek Tolstojus, tiek de Maistre'as priklauso pastariesiems mąstytojams. Tolstojus visą kaltę suverčia tai aplinkybei, kad mes nežinome visų empirinių priežasčių, o de Maistre'as — kad mes apleidome

tomistinę logiką ar katalikų bažnyčios teologiją. Tačiau šituos atvirai išpažįstamus įsitikinimus paneigia tiek tonas, tiek turinys to, ką iš tikrųjų šitie du didieji kritikai teigia. Abu nuolatos pabrėžia kontrastą tarp „vidinio" ir „išorinio" pasaulio, tarp „paviršiaus", kuris vienintelis apšviestas mokslo ir proto spindulių, ir „gelmių" — „tikrojo žmonių gyvenimo". De Maistre'as, kaip vėliau ir Barrèsas, mano, jog tikrasis žmonių pažinimas — išmintis — ateina per supratimą ir bendravimą su *la terre et les morts* (ką tai turi bendra su tomistų logika?) — tuo didžiuoju nuolatiniu judėjimu, sukurtu ryšių tarp mirusiųjų, gyvųjų bei dar negimusiųjų ir žemės, kurioje jie gyvena; ir galbūt būtent tai ar ką nors panašaus į tai kiekvienas savaip siekė išreikšti Burke'as ir Taine'as bei daugelis jų pasekėjų. Kalbant apie Tolstojų, toks mistinis konservatizmas jam ypač buvo nepakenčiamas, nes, jo akimis, vengė pagrindinio klausimo, jį, tik naujai suformuluotą bei paslėptą pompastiškos retorikos debesyje, pateikdamas kaip atsakymą. Tačiau Tolstojus romano pabaigoje irgi mums pateikia Rusijos platybių viziją, kurią neaiškiai įžiūri Kutuzovas ir Pjeras, — tai, ką Rusija galėtų ir ko negalėtų padaryti ar iškentėti bei kaip ji tai padarytų ir kada, kitaip sakant, visa tai, ko Napoleonas ir jo patarėjai nesuvokė (nors jie labai daug žinojo, tačiau ne tai, kas tai problemai buvo svarbu); ir todėl (nors jų žinios apie istoriją ir mokslą bei smulkius dalykus gal ir buvo gilesnės negu Kutuzovo ir Pjero) jie teisingai buvo nuvesti link savo lemties. De Maistre'o apeliacija į aukštesnį praeities krikščioniškųjų šviesulių pažinimo lygį, Tolstojaus verkšlenimai dėl mūsų mokslinio tamsumo neturėtų nieko suklaidinti dėl esmės to, ką jie iš tikrųjų gina, būtent — „giliųjų srovių" supratimą, *raisons de cœur,* kurių jie ir patys nepažino tiesiogine patirtimi, tačiau šalia kurių, kaip jie buvo įsitikinę, mokslo priemonės yra tik pinklės ir apgaulė.

Nepaisant jų gilaus skirtingumo ir griežto priešiškumo vienas kitam, Tolstojaus skeptiškasis realizmas ir de Maistre'o dogmatiškasis autoritarizmas yra tikri broliai. Abu jie kyla iš skausmingo tikėjimo vienintele šviesia vizija, kurioje visos problemos būsiančios išspręstos, visos abejonės nutildytos, kur bus pasiekta taika ir supratimas. Atskirti nuo tos vizijos, jie visas savo didžiules išgales iš labai skirtingų ir dažnai tiesiog nesuderinamų pozicijų paskyrė galimiems priešams ir kritikams eliminuoti. Tikėjimas, už kurio vien abstrakčią galimybę kiekvienas jų kovojo, iš tikrųjų nebuvo tapatus. Būtent dėl tos keblios padėties, kurioje jie atsidūrė ir kuri juos vertė savo jėgas aukoti visą gyvenimą trunkančiai destrukcijos užduočiai, būtent dėl savo bendrų priešų ir dėl savo temperamentų didelio panašumo jie tapo keistais, tačiau neabejotinais sąjungininkais kare, kurį jie sąmoningai kariavo iki savo paskutinės dienos.

VIII

Tokias priešingybes kaip Tolstojus ir de Maistre'as, iš kurių vienas — doktrinos, kad visi žmonės broliai, apaštalas, kitas — šalto smurto, aklo pasiaukojimo ir amžino kentėjimo gynėjas, vienijo nesugebėjimas išvengti to paties tragiško paradokso: savo prigimtimi abu jie buvo aštriaakės lapės, neišvengiamai žinančios ryškius, *de facto* skaldančius skirtumus bei žmonių pasaulį griaunančias jėgas, stebėtojai, kurių nieku gyvu negalima apgauti kad ir subtiliausiomis priemonėmis: vienijančiais tikėjimais, mokslais ir sistemomis, po kurių priedanga paviršutiniški ar vilties netekę žmonės mėgina nuo savęs ir vienas nuo kito paslėpti chaosą. Abu ieškojo harmoningo pasaulio, tačiau visur rado karą ir netvarką, kurios nė iš tolo negalėjo paslėpti joks bandymas apgauti, kad ir labai užmaskuotas; ir šitaip, galutinės nevil-

ties apimti, jie pasiūlė mesti šalin baisiuosius kritikos ginklus (kuriais abu, o ypač Tolstojus, taip dosniai buvo apdovanoti), atsisakyti jų vardan tos vienintelės didžiulės vizijos, vardan to, kas pernelyg nedalomai paprasta ir tolima įprastiniams intelektualiniams procesams, kad būtų pažeidžiama proto priemonėmis, o todėl galbūt siūlo kelią į taiką bei išsigelbėjimą. De Maistre'as pradėjo kaip nuosaikus liberalas ir baigė triuškindamas naująjį XIX amžiaus pasaulį iš savo vienišos ultramontaniškosios katalikybės šalininko citadelės. Tolstojus pradėjo nuo tokio požiūrio į žmogaus gyvenimą ir istoriją, kuris prieštaravo visam jo pažinimui, visiems jo gabumams, visiems jo polinkiams, ir todėl vargu ar jis tiek kaip rašytojas, tiek kaip žmogus galėjo priimti jį ir praktiškai juo vadovautis. Senatvėje jis pasuko į tokį gyvenimo kelią, kuriame bandė išspręsti akinantį prieštaravimą tarp to, kuo jis iš tikrųjų tikėjo esant tiesa apie žmones ir įvykius, ir tuo, kuo tarėsi tikįs ar kuo manė privaląs tikėti: galiausiai jis ėmė elgtis taip, tarytum realūs tokio tipo klausimai išvis nebūtų fundamentalios problemos, o tik trivialūs tuščio, blogai sutvarkyto gyvenimo rūpesčiai, o tikri klausimai būtų visiškai kitokie. Tačiau viskas buvo veltui: Mūzos neapgausi. Tolstojus anaiptol nebuvo paviršutiniškas žmogus: jis negalėjo plaukti pasroviui, nepasinerdamas giliau, nenugalimai masinamas noro ištirti tamsesnes gelmes; ir jis negalėjo nematyti to, ką matė, ir net tuo neabejoti; jis galėjo užsimerkti, bet ne užsimiršti, kad šitaip elgiasi; jo baisus, destruktyvus jutimas to, kas netikra, sužlugdė šį paskutinį saviapgaulės bandymą lygiai taip pat kaip ir ankstesniuosius; jis mirė kankindamasis, prislėgtas savo intelektualinio neklystamumo naštos ir amžinos moralinės klaidos jausmo, mirė didžiausias iš tų, kurie negali nei išspręsti, nei palikti neišspręsto konflikto tarp to, kas yra, ir to, kas turėtų būti. Tolstojaus realybės jausmas buvo pernelyg negailestingas, kad atitiktų kokį nors moralinį ide-

alą, kurį jis sugebėjo sukonstruoti iš fragmentų, į kuriuos jo intelektas sudaužė pasaulį; visą save bei savo proto ir valios jėgas jis paskyrė visą gyvenimą trukusiam šito fakto neigimui. Tuo pat metu beprotiškai išdidus ir pilnas neapykantos sau, visa žinantis ir viskuo abejojantis, šaltas ir nepaprastai aistringas, niekinantis ir nusižeminęs, iškankintas ir atsiribojęs, apsuptas jį garbinančios šeimos, ištikimų pasekėjų bei viso civilizuoto pasaulio žavėjimosi ir vis dėlto beveik visiškai izoliuotas, jis yra pats tragiškiausias visų didžiųjų rašytojų, į neviltį puolęs senas žmogus, kuriam jau niekas nebegali padėti, — save apakinęs keliauninkas Kolone.

1953

NUORODOS IR PASTABOS

PRATARMĖ

1 Apibūdintas kaip simboliška britų akademinio gyvenimo figūra, Berlinas yra atsakęs: „Gali būti, jog kiti mane tokiu laiko, bet aš pats žinau, kad vis dar esu Rusijos žydas iš Rygos, ir visi mano Anglijoje praleisti metai šito negali pakeisti". Žr. Yael Tamir. „Whose History? What Ideas?": *Isaiah Berlin. A Celebration.* — Red. E. ir A. Margalit. — The University of Chicago Press, 1991. — P. 146.
2 Isaiah Berlin. *Concepts and Categories. Philosophical Essays.* — Oxford University Press, 1980. — P. VIII.
3 Michael Ignatieff. „Understanding Fascism?": *Isaiah Berlin. A Celebration.* — P. 140.
4 Marian Massonius. „Rozdwojenie mysli polskiej": *W naszych sprawach. Szkice w kwestiach ekonomicznych i spolecznych.* — T. 3. — Warszawa, 1902.
5 John Gray. *Post-liberalism. Studies in Political Thought.* — Routledge, 1993. — P. 68.
6 Ibid. — P. 65.

FILOSOFIJOS TIKSLAS

1 Metafizikos ar teologijos pretenzijos būti mokslais privalo remtis prielaida, kad intuicija ar apreiškimas yra tiesioginiai pasaulio faktų pažinimo šaltiniai; kadangi jos pretenduoja būti tiesio-

ginio patyrimo formomis, tai jų duomenys, jeigu tokių egzistavimas pripažįstamas, priklauso (kaip mums ir tinka) „empiriniam" krepšiui.

NACIONALIZMAS

Ankstesnė kai kurių šios esė tezių versija, nors ir skirtinga forma, buvo išdėstyta straipsnyje „The Bent Twig: a Note on Nationalism": *Foreign Affairs, 51*. — 1972. — P. 11—30.

EUROPOS SANTARVĖ IR JOS POKYČIAI

1 Net jei sutinkama, kad individai gali išsigelbėti, dideliu šuoliu užšokdami ant kylančio eskalatoriaus, kaip, pavyzdžiui, pasielgė Marxas, Engelsas ir kiti buržuaziniai revoliucionieriai, — tai yra žingsnis, kurį gali žengti tik individai, tačiau jo niekada negali žengti visa klasė ar didžioji jos dauguma.

2 Montesquieu pastaba, jog nebuvęs absurdiškas Montezumos pasakymas, kad actekų religija galbūt geriausia actekams, o krikščionių religija galbūt geriausia ispanams, tiek bažnyčios, tiek radikalų buvo traktuojama kaip didžiausias skandalas.

3 Mozartas ir Haydnas būtų labai nustebinti išgirdę, kad jų simfonijų vertė nereikšminga, palyginti su jų motyvų grynumu, nes jie esą šventieji indai, kunigai, skirti tarnauti pavydžiam dievui. Jie save traktavo kaip tiekėjus: staliai gamina stalus, ir jei tie stalai gerai padaryti, tai jie turi pasisekimą ir parduodami, o jų gamintojai tampa turtingi ir garsūs. Menininkai kuria meno kūrinius, patenkindami paklausą. Kai sykį kažkas pasiūlė Mozartui, kuris tuomet buvo atsidūręs skurde, sukurti kūrinį ir paskirti jį kilmingam globėjui, tai jis pasipiktinęs atkirto, kad galbūt jis nusmuko žemai, bet ne taip žemai, kad rašytų kūrinį, neturėdamas jam užsakymo.

4 Tai buvo parašyta 1959 metais.

BENJAMINAS DISRAELIS, KARLAS MARXAS IR TAPATYBĖS PAIEŠKOS

1 *Hyphenated groups,* pvz., italai-amerikiečiai, graikai-amerikiečiai ir t. t.

2 Heine, žinoma, identifikavosi su žydų bendruomene daug labiau negu Börne, bent jau prieš savo apsikrikštijimą; bet net po to savo besikeičiančiomis nuotaikomis, kuriose būta tyčiojimosi, ironijos senosios religijos atžvilgiu ir sentimentalaus prisirišimo prie jos ir ypač Senojo Testamento, jis niekada dvasiškai neatitrūko nuo jos, kaip neabejotinai atitrūko kiti to meto žydų prozelitai, pvz., Stahlis ar Mendelssohno dukterys ir jų brolis, savo vardą pakeitęs į Bartholdy.

3 Man regis, kad André Maurois savo Benjamino Disraelio biografijoje per daug tai išpučia. Jo knyga — *La Vie de Disraëli* (Paryžius, 1927) — daugiau pasako apie patį autorių, o ne apie jo objektą.

4 Šiuo klausimu aš lieku dėkingas Yigalni Allonui.

5 „On the Life and Writings of Mr Disraeli": Isaac Disraeli. *Curiosities of Literature.* — London, 1881. — T. 1. — P. viii.

6 Lucien Wolf. „The Disraeli Family": *The Times.* — 1904 m. gruodžio 20 d. — P. 6 ir gruodžio 21 d. — P. 12; persp.: *Transactions of Jewish Historical Society of England.* — 5 (1902—1905). — P. 202—218.

7 Cecil Roth. *Benjamin Disraeli: Earl of Beaconsfield.* — New York, 1952. — I skyrius.

8 Robert Blake. *Disraeli.* — London, 1966. — P. 4.

9 *Considerations on Representative Government.* — 7 skyrius, pastaba.

10 W. L. Courtney. *Life of John Stuart Mill.* — London, 1889. — P. 147. Žr. taip pat: J. S. Mill. *Autobiography.* — London, 1873. — P. 289.

11 I knyga, 4 skyrius. — P. 9: puslapių nuorodos iš *Novels and Tales of Benjamin Disraeli,* lst Earl of Beaconsfield, Bradenhamo leidimo (London, 1926—1927).

12 I dalis, 2 skyrius. — P. 5

13 Georg Brandes. *Lord Beaconsfield: A Study.* — Vert. Mrs George Sturge. — London, 1880. — P. 45, 41, 42.
14 4 knyga, 10 skyrius. — P. 232.
15 *Tancred.* 4 knyga, 3 skyrius. — P. 261.
16 *Coningsby.* 4 knyga, 15 skyrius. — P. 263—267.
17 ibid., 10 skyrius. — P. 232.
18 *Tancred.* 3 knyga, 7 skyrius. — P. 233.
19 4 knyga, 7 skyrius. — P. 299—300.
20 Austrų žurnalisto Chlumiecki pasakojimas, esą Disraelis buvęs sionistinio traktato autorius, ir tik Bismarckas įtikinęs jį nepateikti to veikalo Berlyno Kongresui, mažų mažiausiai atrodo nepakankamai įtikinamas, kad būtų vertas detalesnio tyrimo. Žr: Cecil Roth, op. cit. (žr. anksčiau 7 išnašą). — P. 159—162.
21 Thomas Carlyle. „Shooting Niagara: and After?": *Critical and Miscellaneous Essays.* — London, 1899. — T. 5. — P. 11.
22 E. T. Raymond (E. R. Thompsono pseudonimas). *Disraeli: The Alien Patriot.* — London, 1926. — P. 5.
23 *Lord George Bentinck: A Political Biography.* — London, 1852. — P. 495, 494.
24 Cecil Roth, op. cit. (žr. anksčiau 7 išnašą). — P. 85.
25 4 knyga, 10 skyrius. — P. 232.
26 4 knyga, 13 skyrius. — P. 253.
27 Cecil Roth, op. cit. (žr. anksčiau 7 išnašą). — P. 60.
28 ibid.
29 op. cit. (žr. anksčiau 23 išnašą). — P. 482—483.
30 *Tancred.* 2 knyga, 14 skyrius. — P. 153.
31 op. cit. (žr. anksčiau 23 išnašą). — P. 331.
32 ibid. — P. 496.
33 ibid. — P. 497.
34 ibid. — P. 498.
35 ibid. — P. 496.
36 ibid.
37 ibid. — P. 495.
38 ibid. — P. 490.
39 Žr. Wilfrid Meynell. *The Man Disraeli.* — London, 1927. — P. 220.
40 1843 m. kovo 13 d. laiškas: Karl Marx, Friedrich Engels. *Wer-*

ke. — Rytų Berlynas, 1956 — (toliau — *Werke*). — T. 27 (1973). — P. 418.

41 „Unser Stammgenosse". 1864 m. lapkričio 29 d. laiškas: *Werke.* — T. 31 (1975). — P. 432.

42 *Werke.* — T. 1 (1974). — P. 374.

43 *Werke.* — T. 3 (1969). — P. 5.

44 1862 liepos 30 d. laiškas. *Werke.* — T. 30 (1974). — P. 257—259.

45 ibid. — P. 259: „Kaip rodo jo galvos forma ir jo plaukų tekstūra, jis kilęs iš negrų, prisijungusių prie Mozės jo išėjimo iš Egipto metu (nebent jo motina ar močiutė iš tėvo pusės turėjo negriško kraujo). Šis žydo ir vokiečio mišinys su negrišku šaltiniu turėjo sukurti keistą hibridą. Jo įkyrumas taip pat negriškas.

46 *Werke.* — T. 30 (1974). — P. 164.

47 *La Justice.* — 1881 m. gruodžio 7 d.

48 Werner Blumenberg. *Karl Marx.* — London, 1972. — P. 60.

49 op. cit. (žr. anksčiau 5 išnašą). — P. X.

50 Verband deutschnationaler Juden, vadovaujama Maxo Naumanno.

51 1 veiksmas, 3 scena.

52 *On Liberty.* 3 skyrius: p. 195 rinkinyje *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham,* red. Mary Warnock. — London, 1962.

MACHIAVELLIO ORIGINALUMAS

1 Pirmieji šio straipsnio metmenys buvo perskaityti 1953 metais Politinių studijų asociacijos Britų sekcijoje. Pasinaudodamas proga aš noriu padėkoti draugams ir kolegoms, kuriems šį straipsnį buvau pasiuntęs pastaboms. Tarp jų A. P. Entrèves'ui, Carlui J. Friedrichui, Felixui Gilbertui, Myronui Gilmore'ui, Louis Hartzui, J. P. Plamenatz, Lawrence'ui Stone'ui ir Hugh Trevor-Roperiui. Man buvo itin naudinga jų kritika, apsaugojusi mane nuo daugelio klaidų; žinoma, už tas, kurių nepavyko išvengti, esu atsakingas pats vienas.

2 Pilną sąrašą dabar sudaro daugiau kaip trys tūkstančiai pozicijų. Iš mano surastų bibliografinių apžvalgų vertingiausios yra: P. H. Harris. „Progress in Machiavelli Studies": *Italica 18.* — 1941.— P. 1—11; Eric W. Cochrane. „Machiavelli: 1940—1960": *Journal of Modern History 33.* — 1961. — P. 113—136; Felix Gilbert. *Machiavelli and Guicciardini.* — Princeton, 1965; Giuseppe Prezzolini. *Machiavelli anticristo.* — Roma, 1954 (vert. į anglų k.: *Machiavelli.* — New York, 1967; London, 1968); De Lamar Jensen (red.). *Machiavelli: Cynic, Patriot, or Political Scientist?* — Boston, 1960; ir Richard C. Clark. „Machiavelli: Bibliographical Spectrum": *Rewiew of National Literatures I.* — 1970. — P. 93—135.

3 Jo įprotį dalykus dėstyti *troppo assolutamente* jau buvo pastebėjęs Guicciardinis. Žr. „Considerazioni intorno ai *Discorsi* del Machiavelli" I knyga, 3 skyrius: *Scritti politici e ricordi* (red. Roberto Palmarocchi). — Bari, 1933. — P. 8.

4 Alberico Gentili. *De legationibus libri tres.* — London, 1585. — 3 knyga, 9 skyrius. — P. 101—102.

5 Garrett Mattingly. „Machiavelli's *Prince*: Political Science or Political Satire?": *American Scholar 27.* — 1958. — P. 482—491.

6 Benedictus de Spinoza. *Tractatus politicus.* — 5 skyrius, 7 skirsnis.

7 *Du contrat social.* — 3 knyga, 6 skyrius, pastaba.

8 *I sepolchri.* — P. 156—158: „che, temprando lo scettro a' regnatori, /gli allòr ne sfronda, ed alle genti svela/ di che lagrime grondi e di che sangue...".

9 Luigi Ricci. Pratarmė: Niccolò Machiavelli. *The Prince.* — London, 1903.

10 Allan H. Gilbert. *Machiavelli's* Prince *and its Forerunners.* — Durham, North Carolina, 1938.

11 op. cit. (žr. 2 nuorodą anksčiau).

12 Hiram Haydn. *The Counter-Renaissance.* — New York, 1950.

13 Pvz., ispanai Pedro de Ribadeneira. *Tratado de la Religión.* — Madrid, 1595 ir Claudio Clemente (Juano Eusebio Nierembergo pseudonimas). *El Machiavellismo degollado.* — Alcalá, 1637.

14 Giuseppe Toffanin. *La fine dell'umanesimo.* — Torino, 1920.
15 Roberto Ridolfi. *Vita di Niccolò Machiavelli.* — Roma, 1954. (Vert. Cecil Grayson: *The Life of Niccolò Machiavelli.* — London; Chicago, 1963.
16 *The Discourses of Niccolò Machiavelli.* 2 tomai, Leslie J. Walkerio vertimas su įvadu ir pastabomis.
17 Felice Alderisio. *L'Arte dello Stato nell'azione e negli scritti.* — Torino, 1930.
18 Cituojama Prezzolinio, op. cit. (žr. 2 nuorodą anksčiau), anglų k. p. 235.
19 op. cit. (žr. 15 nuorodą anksčiau), italų k. p. 382; anglų k. p. 235.
20 Croce Machiavelliui priskiria „un'austera e dolorosa coscienza morale": *Elementi di politica.* — Bari, 1925. — P. 62. Idėja, kad Machiavellis iš tikrųjų nori primesti nuogą jėgos politiką — tai, ką Gerhardas Ritteris to paties pavadinimo knygoje įvardijo *Die Dämonie der Macht,* — siekia šešioliktąjį amžių (žr. Burdo vis dar nepakeičiamą *The Prince* leidimą (Oxford, 1891), p. 31 ir toliau).
21 op. cit. (žr. 20 nuorodą anksčiau). — P. 66; žr. taip pat Cochrane's komentarą: op. cit. (2 nuoroda anksčiau). — P. 115, 9 pastaba.
22 Nuorodas žiūrėkite Cochrane: ibid. — P. 118, 19 pastaba.
23 „Šveicarai yra laisviausi [*liberissimi*], nes geriausiai ginkluoti [*armatissimi*]" *Valdovas,* 12 skyrius.
24 Vittorio Alfieri. *Del principe e delle lettere.* — 2 knyga, 9 skyrius; *Opere* (4 t., red. Alessandro Donati). — Bari, 1927. — P. 172—173.
25 op. cit. (žr. 5 nuorodą anksčiau).
26 Eric Vögelin. „Machiavelli's *Prince*: Background and Formation": *Review of Politics 13.* — 1951. — P. 142—168.
27 Ernst Cassirer. *The Myth of the State.* — London; New Haven, Connecticut, 1946. — 12 skyrius.
28 Augustin Renaudet. *Machiavel: étude d'histoire des doctrines politiques.* — Paris, 1942.
29 Leonardo Olschki. *Machiavelli the Scientist.* — Berkeley, California, 1945.

30 W. K. Hancock. „Machiavelli in Modern Dress: an Enquiry into Historical Method": *History 20.* — 1935—1936. — P. 97—115.

31 Karl Schmid. „Machiavelli": Rudolf Stadelmann (red.). *Grosse Geschichtsdenker.* — Tübingen; Stuttgart, 1949; žr. šį klausimą gerai nušviečiančią Leonardo von Muralto *Machiavellis Staatsgedanke* (Basel, 1945) recenziją: A. P. d'Entrèves: *English Historical Review 62.* — 1947. — P. 96—99.

32 Savo originaliame 1925 metų straipsnyje (Del „Principe" di Niccolò Machiavelli": *Nuova rivista storica 9.* — 1925. — P. 35—71, 189—216, 437—473; išl. knyga Milano; Roma; Neapolis, 1926) Chabodas vysto Croce's požiūrį šio straipsnio išvadoms artimesne linkme. Žr. anglišką Chabodo esė rinkinį apie Machiavellį: *Machiavelli and the Rennaissance* (vert. David Moore, įvadas A. P. d'Entrèves). — London, 1958. — P. 30—125 („*The Prince*: Myth and Reality") bei *Scritti su Machiavelli.* — Torino, 1964. — P. 29—135.

33 op. cit. (žr. 15 nuorodą anksčiau), italų k. p. 364.

34 Nuorodas žiūrėkite Cochrane, op. cit. (2 nuorodą anksčiau).

35 Gennaro Sasso. *Niccolò Machiavelli.* — Neapolis, 1958.

36 Jei Machiavellio *Valdovas* matomas istoriniame — padalintos, užimtos, pažemintos Italijos — kontekste, jis pasirodo esąs ne nešališka „santrauka moralinių ir politinių principų, tinkančių visoms situacijoms, o todėl netinkančių nė vienai iš jų", bet „kaip didingiausia ir teisingiausia žmogaus politinio genijaus, didžiausio ir kilniausio proto žmogaus koncepcija". (*Die Verfassung Deutschlands: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (*Sämtliche Werke*, red. Georg Lasson, t. 7). — 2 leid. — Leipzig, 1923. — P. 113). Žiūrėkite 135 to paties darbo puslapį, — Hegelio „die Gewalt eines Eroberers", suprasto kaip Vokietijos kraštų vienytojo, gynimą. Machiavellį jis laikė analogiškos situacijos Italijoje pirmtaku.

37 Ypač Tommasini savo milžiniškame kompendiume: *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col Machiavellismo.* — T. 1. — Roma; Torino; Firenze, 1883; T. 2. — Roma, 1911. Turėdamas tai omenyje, Ernstas Cassireris pagrįstai ir tinkamai įrodo, kad vertinti — ir pateisinti — Machiavellio pažiūras išimtinai kaip savo epochos veidrodį — tai vienas da-

lykas; tvirtinti, jog jis sąmoningai kreipėsi tik į savo bendrapiliečius, o jei tikėsime Burdu, net į ne visus iš jų, — tai visiškai skirtingas dalykas, — sąlygojantis klaidingą požiūrį į jį ir į civilizaciją, kuriai jis priklausė. Renesansas į save nežvelgė iš istorinės perspektyvos. Machiavellis ieškojo amžinų, universalių socialinės elgsenos tiesų — ir manė suradęs jas. Nei jam, nei tiesai nepasitarnauja atmetimas ar ignoravimas neistoriškų prielaidų, dėl kurių jis sutarė su visais savo amžininkais ir pirmtakais. Vokiečių istorinės mokyklos, pradedant Herderiu ir toliau, įskaitant marksistą Antonio Gramsci, jam pilami pagyrimai už talentus, kuriuose jie matė jo jėgą, — už realistinį savo epochos suvokimą, greitai besikeičiančio to meto Italijos ir Europos socialinio bei politinio gyvenimo, feodalizmo žlugimo, tautinių valstybių kilimo, kintančių valdžios santykių Italijos kunigaikštysčių viduje ir panašių dalykų supratimą, — visa tai galėjo atrodyti įžeidžiama žmogui, kuris tikėjo suradęs amžinas tiesas. Galbūt jis, panašiai kaip jo bendrapilietis Kolumbas, neteisingai suprato savo laimėjimo prigimtį. Jei teisi istorinė mokykla (įskaitant marksistus), tai Machiavellis nedarė ir negalėjo daryti to, ką jis sakė darąs.

Tačiau nieko nelaimėsime manydami, jog jis nė nemėgino to daryti: gausybė liudijimų nuo Machiavellio laikų iki mūsų dienų paneigtų Herderio teiginį ir patvirtintų, kad Machiavellio tikslas — atrasti nekintamus politinio mokslo principus — buvo toli gražu ne utopinis ir kad, siekdamas tų principų, Machiavellis prie jų priartėjo labiau negu daugumas kitų.

38 Herbert Butterfield. *The Statecraft of Machiavelli.* — London, 1955.

39 Rafaello Ramat. *Il Principe: Per la storia dello stile rinascimentale.* — Messina; Firenze, 1953. — P. 75—118.

40 Lauri Huovinen. *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis: Annales Academiae Scientiarum Fennicae.* — Serija B. — T. 74. — Helsinki, 1951. — Nr. 2.

41 „Mes labai dėkingi Machiavelliui ir kitiems tos rūšies rašytojams, kurie atvirai ir neveidmainiškai skelbia ir aprašo, ką žmonės daro, o ne ką jie turėtų daryti." Tatai patikslindamas, Baconas aiškina, jog norint pažinti gėrį, reikia ištirti blogį, ir baigia

tokį nusistatymą pavadindamas „iškreipta išmintimi": *De augmentis*. 7 knyga, 2 skyrius ir 8 knyga, 2 skyrius: cituojama iš *The Works of Francis Bacon* (red. Spedding, Ellis ir Heath). — London, 1857—1874. — T. 5. — P. 17, 76. Palyginkime su Machiavellio aforizmu laiške Guicciardiniui Nr. 179, Alvisi leidime (Niccolò Machiavelli. *Lettere familiari*. Red. Edoardo Alvisi. — Firenze, 1883): „io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso, imparare la via dell'Inferno per fuggirla". A. P. d'Entrèves maloniai atkreipė mano dėmesį į šį charakteringą pasažą; kiek aš žinau, nėra pagrindo manyti, kad Baconas ką nors apie tai žinojo. Galimas dalykas, nežinojo nė T. S. Eliotas, rašydamas: „Lordas Morley... leidžia suprasti, jog Machiavellis įžvelgęs tik pusę tiesos apie žmogaus prigimtį. Tai, ko Machiavellis nesuprato, — tai mitas apie žmogiškąjį gerumą, liberaliajai minčiai pakeičiąs tikėjimą Dievo malone". (Niccolò Machiavelli: *For Lancelot Andrewes*. — London, 1970. — P. 50.)

42 Traiano Boccalini. *Ragguagli di Parnaso*. — Centuria prima. — Nr. 89.

43 Friedrich Meinecke. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. — 2 leid. — München; Berlin, 1927 (vert. Douglas Scott: *Machiavellism*. — London, 1957).

44 René König. *Niccolò Machiavelli: Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*. — Zürich, 1941.

45 Renzo Sereno. A Falsification by Machiavelli: *Renaissance News 12*. — 1959. — P. 159—167.

46 ibid. — P. 166.

47 *Valdovas*, dedikacija (vert. Allan Gilbert): Machiavelli. *The Chief Works and Others*. — 3 tomai. — Durham, North Carolina, 1965. — T. 1. — P. II. Visos Machiavellio raštų citatos šiame straipsnyje paimtos iš šito vertimo, nebent atskirai nurodytas kitas vertimas.

48 Šiais laikais tokį požiūrį plėtoja Judith Janoska-Bendl. Niccolò Machiavelli: Politik ohne Ideologie: *Archiv für Kulturgeschichte 40*. — 1958. — P. 315—345.

49 Vienintelis man žinomas atvejis, kad žymus bolševikas, intelektualas plačiau aptartų Machiavellį, yra Kamenevo neilgaam-

žis įvadas rusiškajam *Valdovo* vertimui (Maskva, 1934), angliškai perspausdintas kaip „Preface to Machiavelli": *New Left Review.* — Nr. 15 (1962 m. gegužė—birželis). — P. 39—42. Jis nenukrypstamai laikosi perdėm istoristinio-sociologinio požiūrio, kurį kritikavo Cassireris. Machiavellis apibūdintas kaip aktyvus publicistas, įsigilinęs į Italijos kunigaikštysčių vidaus ir tarpusavio „kovų dėl valdžios mechanizmą", kaip sociologas, meistriškai išanalizavęs „sociologines" džiungles prieš susiformuojant „galingai, tautinei, iš esmės buržuazinei" Italijos valstybei. Jo beveik „dialektinis" valdžios realijų suvokimas, laisvė nuo metafizinių ir teologinių fantazijų esą daro jį vertu Marxo, Engelso, Lenino ir Stalino pirmtako vardo. Šie vertinimai buvo iškelti Kamenevo teismo procese ir kaltintojo Vyšinskio viešai išjuokti. Apie tai žiūrėkite: Chimen Abramsky. Kamenev's Last Essay: *New Left Review.* — Nr. 15 (1962 m. gegužė—birželis); apie savotišką Machiavellio likimą Rusijoje — Jan Malarczyk. Političeskoje učenije Makiavelli v Rossii, v russkoi dorevoliucionnoi i sovetskoi istoriografii: *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodkowska.* — T. 6. — Nr. 1. — Sekcija G, 1959. — Lublin, 1960.

50 George H. Sabine. *A History of Political Theory.* — London, 1951.

51 Antonio Gramsci. *Note sul Machiavelli*: *Opere.* — T. 5. — Torino, 1949.

52 Jacob Burckhardt. *The Civilization of the Renaissance in Italy* (vert. S. G. C. Middlemore). — London, 1929. — I dalis, 7 skyrius. — P. 104.

53 op. cit. (43 nuoroda anksčiau).

54 C. J. Friedrich. *Constitutional Reason of State.* — Providence, Rhode Island, 1957.

55 Charles S. Singleton. „The Perspective of Art": *Kenyon Review 15.* — 1953. — P. 169—189.

56 Žr. Joseph Kraft. „Truth and Poetry in Machiavelli": *Journal of Modern History 23.* — 1951. — P. 109—121.

57 Edward Meyer. *Machiavelli and the Elizabethan Drama*: Litterarhistorische Forschungen I. — Weimar, 1897. Apie tai žr. Christopher Morris. „Machiavelli's Reputation in Tudor England":

Il pensiero politico 2. — 1969. — P. 416—433, ypač p. 423. Taip pat žiūrėkite Mario Praz. Machiavelli and the Elizabethans: *Proceedings of the British Academy 13.* — 1928. — P. 49—97; Napoleone Orsini. Elizabethan Manuscript Translations of Machiavelli's *Prince: Journal of the Warburg Institute I.* — 1937—1938. — P. 166—169; Felix Raab. *The English Face of Machiavelli.* — London, 1964; Toronto, 1965; J. G. A. Pocock. Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century: *Politics, Language and Time.* — London, 1972. — P. 104—147; o žinomiausias — Wyndham Lewis. *The Lion and the Fox.* — London, 1951. Zera S. Fink knygoje *The Classical Republicans* (Evanston, 1945), J. G. A. Pocockas ir Felixas Raabas pabrėžia jo pozityvią įtaką XVII a. Anglijoje, su Baconu ir Harringtonu jo gerbėjų priešakyje.

58 Jacques Maritain. The End of Machiavellianism: *Review of Politics 4.* — 1942. — P. 1—33.

59 Leo Strauss. *Thoughts on Machiavelli.* — Glencoe, Illinois, 1958.

60 Vieną geriausių ir gyviausių gausybės susikertančių teorijų apie *Valdovą* apžvalgų pateikia E. W. Cochrane anksčiau cituotame straipsnyje, kuriam nemažai skolingas šis katalogas. Apie ankstyvesniuosius konfliktus žiūrėkite Pasquale Villari pavyzdinį ir tam tikrais atžvilgiais vis dar neprilygstamą *The Life and Times of Niccolò Machiavelli* (vert. Linda Villari). — London, 1898; bei jo cituojamus ankstesnius darbus, pvz., Robert von Mohl. Die Machiavelli-Literatur: *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften.* — Erlangen, 1855—1858. — T. 3. — P. 519—591; ir J. F. Christius. *De Nicolao Machiavelli libri tres.* — Leipzig, 1731. Apie vėlesnius darbus žiūrėkite anksčiau, 2 nuorodą.

61 John Neville Figgis. *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius.* — 2 leid. — Cambridge, 1916.

62 *Samprotavimai* I. 12.

63 Apie šią daug diskutuotą problemą žiūrėkite atitinkamas J. H. Whitfieldo tezes knygoje *Machiavelli.* — Oxford, 1947, ypač p. 93—95, ir J. H. Hexter. *Il principe* and *lo stato: Studies in the Renaissance 4.* — 1957. — P. 113—135; o priešingus

požiūrius — Fredi Chiapelli: *Studi sul linguaggio del Machiavelli.* — Firenze, 1952. — P. 59—73, Francesco Ercole: *La politica di Machiavelli.* — Roma, 1926 ir Felix Gilbert. op. cit. (žr. 2 nuorodą anksčiau) — P. 328—230. Ankstesnę Gilberto anti-Ercole tezės versiją žiūrėkite jo The Concept of Nationalism in Machiavelli's *Prince: Studies in the Renaissance I.* — 1954. — P. 38—48. H. C. Dowdall žengia dar toliau ir tvirtina, jog išrasdamas žodį „valstybė", Machiavellis iš tikrųjų davė pradžią politiniam mokslui (The Word 'State': *Law Quaterly Review 39.* — 1923. — P. 98—125.

64 op. cit. (43 nuoroda anksčiau). — P. 61 (anglų k. p. 49).

65 op. cit. (58 nuoroda anksčiau). — P. 3.

66 Jeffrey Pulver. *Machiavelli: The Man, His Work, and His Times.* — London, 1937. — P. 227.

67 *Valdovas*, dedikacija.

68 Šis garsus pasažas iš septynioliktojo *Valdovo* skyriaus gyvai perteiktas Prezzolinio: žr. jo The Christian Roots of Machiavelli's Pessimism: *Review of National Literatures I.* — 1970. — P. 26—37:27.

69 *Samprotavimai* II 2.

70 Žr. 63 nuorodą anksčiau.

71 Už tai jį giria De Sanctis ir (kaip nurodo Prezzolini, op. cit., 2 nuoroda anksčiau) ir smerkia Maurice Joly garsiajame *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu.* — Brussels, 1864, tarnavusiam kaip suklastotų *Protocols of the Learned Elders of Zion* originalas.

72 *Samprotavimai* I 26.

73 ibid. II 2.

74 ibid.

75 ibid. I 12.

76 *Fichte's Werke* (red. Immanuel Hermann Fichte). — Berlin, 1971. — T. 11. — P. 411—413.

77 op. cit. (2 nuoroda anksčiau), anglų k. p. 43.

78 Žr. 74 ir 75 nuorodą anksčiau.

79 *Valdovas.* 19 skyrius.

80 ibid. 18 skyrius.

81 ibid. 14 skyrius.

82 ibid. 15 skyrius.
83 ibid.
84 ibid. 18 skyrius.
85 *Valdovas.* 8 skyrius.
86 ibid.
87 op. cit. (2 nuoroda anksčiau). — P. 115.
88 op. cit. (20 nuoroda anksčiau). — P. 60.
89 Man atrodo, labiausiai prie šio požiūrio priartėja Meinecke, Prezzolini (op. cit. (2 nuoroda anksčiau), anglų k. p. 43) ir Ernesto Landi. The Political Philosophy of Machiavelli (vert. Maurice Cranston): *History Today 14.* — 1964. — P. 550—555.
90 Benedetto Croce. Per un detto del Machiavelli: *La critica 28.* — 1930. — P. 310—312.
91 Hans Baron. Machiavelli: the Republican Citizen and Author of „The Prince": *English Historical Review 76.* — 1961. — P. 217—253, pasiim.
92 Ser Lapo Mazzei. *Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV* (red. Cesare Guasti, 2 tomai). — Firenze, 1880.
93 Giovanni di Pagolo Morelli. *Ricordi* (red. Vittore Branca). — Firenze, 1956.
94 *Samprotavimai* I 26.
95 ibid.
96 ibid. I 27.
97 Vis dar neaišku, kiek Frydrichas už tai turi būti skolingas savo patarėjui Voltaire'ui.
98 „... una repubblica e un popolo si governa altrimenti che un privato": *Legazioni all'Imperatore,* cituojama L. Burdv, op. cit. (20 nuoroda anksčiau). — P. 298, 17 pastaba.
99 *Samprotavimai* II 2. Tai atkartoja Francesco Patrizzi „aliae sunt regis virtutes, aliae privatorum": *De regno et regis institutione* (cituojama Felixo Gilberto The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli: *Journal of Modern History II.* — 1939. — P. 449—483: 464, 34 pastaba.
100 Hugh Trevor-Roperis mano dėmesį atkreipė į ironišką faktą, jog visi šio didžiausio realisto herojai — visiškai ar iš dalies mitinės būtybės.

101 Tai pripažįsta Jacques Maritain (žiūrėkite jo *Moral Philosophy*. — London, 1964. — P. 199), daręs išlygą, jog Machiavellis „niekada blogio nevadino gėriu, ar gėrio blogiu". *Machtpolitik* parodyta tokia, kokia ji yra: stiprioji pusė, nepretenduojanti, kad Dievas būtų jos pusėje: jokio *Dei gesta per Francos*.

102 Rizikuodamas išsemti skaitytojo kantrybę, privalau pakartoti, kad tai ne konfliktas tarp pagoniško valstybės valdymo meno ir krikščioniškos moralės, o tarp pagoniškos moralės (neišardomai susijusios su socialiniu gyvenimu ir be jo neįsivaizduojamos) ir krikščioniškos etikos, kuri, nesvarbu, kokios reikšmės ji turėtų politikai, gali būti išdėstyta nepriklausomai nuo jos, o pvz., Aristotelio ar Hegelio etika taip negali būti išdėstyta.

103 op. cit. (61 nuoroda anksčiau). — P. 76.

104 Sheldon S. Wolin. *Politics and Vision*. — London, 1960. — P. 220—224.

105 Jo geriausios komedijos *Mandragora* moralas man atrodo artimas jo politiniams traktatams: veikėjų išpažįstamos etinės doktrinos visiškai nesutampa su tuo, ką jie, siekdami įvairių tikslų, daro; iš tikrųjų kiekvienas galų gale gauna tai, ko nori; jeigu Callimaco nebūtų pasidavęs gundymui ar jei jo suvedžiojamą damą būtų apėmęs sąžinės graužimas, arba jei Fra Timoteo būtų stengęsis vadovautis Tėvų ir scholastų maksimomis, kuriomis jis gausiai paskanina savo kalbas, tai šito nebūtų atsitikę. Bet viskas baigiasi gerai, net jei ir ne pripažintos moralės požiūriu. Jei drama griežtai kritikuoja veidmainystę ir kvailumą, tai daroma atviro hedonizmo, o ne dorybės požiūriu. Tikėtina atrodo ta mintis, jog Callimaco esąs tam tikras asmeninio gyvenimo valdovas, kuris, teisingai naudodamasis klasta ir apgavyste, praktikuodamas *virtù*, drąsų iššūkį fortūnai ir taip toliau, sėkmingai sukuria ir išlaiko savą pasaulį. Apie tai žiūrėkite Henry Paolucci. Introduction to *Mandragola* (New York, 1957).

106 Pvz., anksčiau cituotose *Samprotavimų* vietose, arba kai jis sako: „Aš tikiu, jog didžiausias gėris, kuris gali būti padarytas ir kuris maloniausias Dievui, — tai tas, kuris daromas gimtajam miestui". Už šią nuorodą į *A Discourse on Remodelling the Government of Florence* (Gilbert. op. cit. (47 nuoroda anksčiau) — T. 1. — P. 113—114) turiu padėkoti Myronui Gilmo-

re'ui. Tokia nuostata toli gražu ne unikali Machiavellio darbuose, tačiau, palikę nuošalyje jo norą įsiteikti Leonui X arba visų autorių polinkį į savo meto klišes, argi mes turime galvoti, jog Machiavellis mums nori pasakyti, kad tai, ką darė Pilypas Makedonietis, — gyventojus kilnojo tokiu būdu (kaip sakyta, neišvengiamu), kuris net Machiavelliui sukėlė šleikštulį, — yra malonu Dievui, su sąlyga, kad tai gera Makedonijai, ir, *per contra*, jog Giovanpaolo Baglioni nesėkmė nužudyti popiežių ir kuriją Jam buvusi nemaloni? Tokia Dievybės sąvoka mažų mažiausiai yra nutolusi nuo Naujojo Testamento. Argi *patria* poreikiai automatiškai tapatūs Visagalio valiai? Ar tiems, kurie leidžia sau šituo suabejoti, gresia nuslysti į ereziją? Galbūt Machiavellis kartais būdavo pateikiamas kaip pernelyg didelis machiavellininkas; tačiau manydamas, jog jis buvo įsitikinęs, kad Dievo ir Cezario reikalavimai visiškai suderinami, jo pagrindinę tezę paverčia absurdu. Nors tai, žinoma, neįrodo, jog jis neturėjo jokių krikščioniškų sentimentų: paskutiniais gyvenimo metais sukurta *Esortazione alla penitenza* (jeigu ji tikra, o ne klastotė) tikrai gali būti visiškai nuoširdi, kaip buvo įsitikinę Ridolfi ir Alderisio; Capponi gal perdėjo, sakydamas, kad jis „iš savo širdies išvarė religiją", net jeigu „ji ne visiškai išnyko iš jo mąstymo". Esmė ta, kad vargu ar jo politiniuose raštuose esama bent pėdsako tokių, mus dominančių *états d'âme*. Įdomiai šitai aptaria Giuseppe Prezzolini cituotame straipsnyje (68 nuoroda anksčiau), kur šis požiūris atsekamas nuo Augustino, ir, kaip išvada, paneigiama Croce's tezė.

107 Cituojama Prezzolini, op. cit. (2 nuoroda anksčiau), anglų k. p. 222—223.

108 *Quaderni della „Critica" 5.* — Nr. 14 (1949 m. liepa). — P. 1—9.

DVI LAISVĖS SĄVOKOS

1 Ši inauguracinė paskaita buvo perskaityta Oxfordo universitete 1958 metų spalio 31 dieną ir tais pačiais metais paskelbta Clarendon Press leidyklos.

2 Žinoma, aš nenoriu pasakyti, kad teisingas yra priešingas požiūris.

3 Labai aiškiai šį požiūrį išdėstė Helvétius: „Žmogus yra laisvas, jeigu jis nesukaustytas grandinėmis, neuždarytas į kalėjimą, neterorizuojamas nelyginant vergas bausmės baime... jei negali skraidyti kaip erelis ar plaukioti kaip banginis, tai dar ne laisvės trūkumas".

4 Savaime aišku, kad marksistinė socialinių dėsnių koncepcija yra žinomiausia šios teorijos versija, bet žymų elementą ji sudaro ir kai kuriose krikščioniškose, utilitaristinėse ir visose socialistinėse doktrinose.

5 „Laisvas yra tas žmogus, — sakė Hobbesas, — kuriam... netrukdoma daryti tai, ką jis nori." Įstatymas visada yra „pančiai", net jei jus apsaugo nuo surakinimo grandinėmis, kurios sunkesnės už įstatymo grandines, sakykime, nuo tam tikro represyvesnio įstatymo ar papročio, savavališko despotizmo ar chaoso. Benthamas sako beveik tą patį.

6 Tai tik dar viena iliustracija visiems mąstytojams, išskyrus vos kelis, natūralaus polinkio manyti, jog visi dalykai, kuriuos jie laiko gerais, turi būti glaudžiai susiję arba bent jau vienas su kitu suderinami. Minties istorijoje, panašiai kaip ir tautų istorijoje, apstu pavyzdžių, kaip tarpusavy prieštaraujantys ar bent jau visiškai skirtingi elementai jungiami į vieną despotišką sistemą arba kartu išlaikomi kokio nors bendro priešo pavojaus. Tam tikru laiku pavojus praeina, ir tarp sąjungininkų kyla konfliktų, kurie dažnai, kartais didžiai žmonijos naudai, tą sistemą sugriauna.

7 Žr. vertingą pasvarstymą šia tema knygoje: Michel Willey. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit.* Subjektyvių teisių idėjos užuomazgą šis autorius atseka Occamo darbuose.

8 Krikščioniškasis (ir žydų ar musulmonų) tikėjimas absoliučiu dieviškojo įstatymo ar prigimtinės teisės autoritetu arba visų žmonių lygybe prieš Dievą labai skiriasi nuo tikėjimo laisve gyventi taip, kaip norisi.

9 Iš tiesų galima įrodinėti, kad Frydricho Didžiojo Prūsijoje ar Juozapo II Austrijoje lakios vaizduotės, originalūs žmonės bei kūrybiniai genijai, o iš tikrųjų ir visokių rūšių mažumos buvo

mažiau persekiojami ir jautė ne tokią sunkią institucijų bei papročių priespaudą negu daugelyje ankstesniųjų ir vėlesniųjų demokratijų.

10 „Negatyvioji laisvė" — tai dalykas, kurio mastą šiuo atveju sunku įvertinti. *Prima facie* ji gali pasirodyti priklausanti nuo galios rinktis bent iš dviejų alternatyvų. Tačiau ne visi pasirinkimai vienodai ar iš viso laisvi. Jei totalitarinėje valstybėje, kai grasinama mane kankinti, aš išduodu savo draugą, net jei taip pasielgiu bijodamas prarasti darbą, tai galbūt pagrįstai galiu sakyti, kad neveikiau laisvai. Žinoma, aš vis dėlto pasirinkau ir bent jau teoriškai galėjau rinktis būti užmuštas, kankinamas ar įkalintas. Vadinasi, pats alternatyvų buvimas nėra pakankamas dalykas, kad mano veiksmas (nors jis gali būti atliekamas savo valia) taptų laisvas įprastine to žodžio reikšme. Mano laisvės mastas, sakytume, priklauso nuo: a) to, kiek galimybių prieš mane atverta; b) kaip lengva ar sunku kiekvieną iš šių galimybių aktualizuoti; c) kokia šių galimybių, jas palyginus vieną su kita, svarba mano gyvenimo planui (žinant mano charakterį ir aplinkybes); d) kiek apgalvoti žmonių veiksmai tas galimybes panaikina ir atveria; e) kokia ne tik subjekto, bet ir jo gyvenamoje visuomenėje vyraujančios nuostatos reikšmė įvairiausioms galimybėms. Visi šie dydžiai turi būti „integruoti", o iš šio proceso daroma išvada, kuri tikrai visuomet bus ne visiškai tiksli ir ginčytina. Galimas dalykas, yra daug nebendramačių laisvės rūšių ir laipsnių, ir jos negali būti išrikiuotos kokioje nors vieno dydžio skalėje. Be to, kai kalbama apie visuomenes, susiduriama su tokiu (logiškai absurdišku) klausimu: „Ar potvarkis *x* pono *A* laisvę padidintų labiau negu ponų *B*, *C* ir *D* laisvę, kartu paėmus?" Sunkumų kyla ir taikant utilitarinius kriterijus. Tačiau su sąlyga, kad nereikalaujame matavimo tikslumo, pagrįstai galime argumentuoti teiginį, jog vidutinis Švedijos karaliaus pavaldinys šiandien apskritai gerokai laisvesnis negu vidutinis Ispanijos ar Albanijos pilietis. Bendrieji gyvenimo modeliai turi būti tiesiogiai lyginami kaip visumos, nors ir sunku arba neįmanoma įrodyti lyginimo metodo ir išvadų teisingumo. Tačiau tas sąvokų miglotumas ir kriterijų gausumas yra paties tyrimo ob-

jekto požymis, o ne atsiranda dėl mūsų matavimo metodų netobulumo ar nesugebėjimo tiksliai mąstyti.

11 „Tikrosios laisvės idealas yra visiems visuomenės nariams duodamas valdžios maksimumas, įgalinantis juos geriausiai išnaudoti savo galimybes", — 1881 metais sakė T. H. Greenas. Nekalbant apie laisvės ir lygybės sumaišymą, iš to plaukia išvada, jog jeigu žmogus pasirenka kokį nors betarpišką malonumą — jam neduodantį (kieno požiūriu?) galimybės tobulintis (kam?), — tatai nesanti „tikra" laisvė, ir ją atėmus jis neprarastų nieko reikšmingo. Greenas buvo tikras liberalas, tačiau daugelis tironų šią formulę gali panaudoti blogiausiems savo priespaudos veiksmams pateisinti.

12 „Išmintingas žmogus, net jei jis ir vergas, yra laisvas, vadinasi, kvailys, net jei jis ir valdo, yra vergas", — sakė šv. Ambrozijus. Lygiai tą patį būtų galėjęs pasakyti Epiktetas arba Kantas.

13 „Proletariato prievarta visomis savo formomis — nuo mirties bausmės iki priverstinio darbo, — kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų, yra komunistinės žmonijos formavimo iš žmogiškosios kapitalistinio laikotarpio medžiagos metodas." Šių eilučių autorius — bolševikų lyderis Nikolajus Bucharinas, jos iš 1920 m. pasirodžiusio veikalo; ypač gyvai požiūrį perteikia terminas „žmogiškoji medžiaga".

14 Kantas, taip pat stoikų ir krikščionių psichologija teigė, kad žmoguje tam tikras elementas gali būti apdraustas nuo apdorojimo — tai „vidinė jo proto tvirtovė". Hipnozės, „smegenų plovimo", pasąmonės įtaigos technikų atsiradimas šią apriorinę prielaidą, bent jau kaip empirinę hipotezę, padarė mažai tikėtiną.

15 Gal nebus perdėta manyti, jog panašiai rytų išminčių kvietizmas buvo atsakas į didžiųjų autokratijų despotizmą ir klestėjo tais laikotarpiais, kai rasdavosi tendencija individą žeminti ar bent jau ignoruoti, arba žmones žiauriausiai valdydavo tie, kurie turėjo fizinei prievartai reikalingas priemones.

16 Verta pažymėti, kad tie, kurie Prancūzijoje reikalavo — ir kovojo — už individo ir tautos laisvę, tuo pačiu vokiečių kvietizmo laikotarpiu šiam požiūriui nepasidavė. Ar tai negalėtų būti kaip tik todėl, kad nepaisant prancūzų monarchijos despotizmo ir privilegijuotų prancūzų valstybės grupių arogancijos bei de-

spotiško elgesio, Prancūzija buvo išdidi ir galinga valstybė, kur politinės valdžios galia nebuvo nepasiekiama talentingiems žmonėms, ir kad pasitraukimas iš mūšio lauko į kokią nors ramią buveinę viršum jo, iš kur tą lauką be aistrų galėtų stebėti nepriklausomas filosofas, nebuvo vienintelė išeitis? Tas pat tinka Anglijai XIX a. ir dar gerokai ilgiau bei Jungtinėms Valstijoms šiandien.

17 Arba todėl, kaip tvirtina kai kurie šiuolaikiniai teoretikai, kad aš pats jas sau išradau arba galėjau išrasti, nes taisyklės yra žmogaus sukurtos.

18 Net daugiau praktikoje negu teorijoje.

19 Paskutinis žodis šiuo klausimu, man atrodo, priklauso Benthamui: „Ar laisvė daryti bloga nėra laisvė? Jei ne, tai kas ji yra? Argi mes nesakome, jog iš idiotų ir blogų žmonių būtina atimti laisvę, nes jie su ja neteisingai elgiasi?". Su tuo palyginkime tipišką to paties laikotarpio jakobinų klubo teiginį: „Joks žmogus, bloga darydamas, nėra laisvas. Sutrukdyti jam reiškia jį išlaisvinti". Beveik identiškais terminais tai pakartojo vėlesnio amžiaus britų idealistai.

20 „Priversti žmones pasirinkti teisingą valdžios formą, jėga primesti jiems Teisę — ne tik teisinga, bet ir šventa kiekvieno tai suprantančio ir veikimo galią turinčio žmogaus pareiga."

21 Kantas labiausiai priartėjo prie „negatyvaus" laisvės idealo teigimo, kai viename iš savo politinių traktatų pareiškė, jog „didžiausia žmonių giminės problema, kurią spręsti ją verčia jos prigimtis, yra sukūrimas pilietinės visuomenės, teisę universaliai tvarkančios pagal įstatymą. Tik didžiausią laisvę turinčioje visuomenėje... su tiksliausiu laisvės ribų (kiekvienam individui) apibrėžimu ir garantavimu, kad ta laisvė galėtų koegzistuoti su kitų laisve, — gali būti pasiektas aukščiausias — visos žmonijos — prigimties tikslas, t. y. visų jos sugebėjimų išvystymas". Ši formuluotė, nekalbant apie teleologines implikacijas, iš pradžių neatrodo labai besiskirianti nuo ortodoksinio liberalizmo. Bet kaip apibrėžti „tiksliausio ribų apibrėžimo ir garantavimo" kriterijų? Moderniausi ir nuosekliausi liberalai nori situacijos, kurioje kuo daugiau individų galėtų realizuoti kuo daugiau tikslų, šių kaip tokių vertės nenustatinėjant, nebent jeigu jie trukdo

kitų tikslams. Jie nori, kad ribos tarp individų ar žmonių grupių būtų nubrėžtos atsižvelgiant vien į būtinybę sutrukdyti susidūrimus tarp žmonių tikslų, kurie visi vienodai turi būti laikomi galutiniais. Kantas ir jo tipo racionalistai visų tikslų nelaiko vienodai vertingais. Jiems laisvės ribos yra brėžiamos taikant „proto" taisykles, — proto, kuris yra daug daugiau negu paprastas taisyklių kaip tokių visuotinumas: tai visiems žmonėms tapatų tikslą sukuriantis ar atskleidžiantis sugebėjimas. Viskas, kas neracionalu, turi būti pasmerkta proto vardu, kad įvairūs asmeniniai tikslai, kurių siekti žmones skatina jų vaizduotė ir idiosinkrazijos, — pavyzdžiui, estetinė ir kitokia neracionali saviraiška, — negailestingiausiai gali būti numalšinti, bent jau teoriškai, tam, kad padarytų kelią proto reikalavimams. Žmonėms uždėta proto ir pareigų valdžia tapatinama su individualia laisve, darant prielaidą, jog tik racionalūs tikslai gali būti „tikri" realios laisvo žmogaus prigimties objektai.

Turiu prisipažinti, niekuomet nesupratau, ką šiame kontekste reiškia „protas"; čia tik norėčiau nurodyti, kad šios filosofinės psichologijos apriorinės prielaidos nesuderinamos su empirizmu, t. y. su kiekviena doktrina, kuri remiasi patirtimi pasiekiamu žmonių ir jų tikslų pažinimu.

22 Tai akivaizdžiai giminiška Kanto žmogaus laisvės doktrinai; bet tai jos socializuota ir empirinė versija, ir todėl beveik priešingybė. Kanto laisvas žmogus neturi jokio poreikio, kad jo vidinė laisvė būtų visuomenės pripažinta. Jei jis išnaudojamas kaip priemonė kokiam nors išoriniam tikslui, toks išnaudotojų elgesys yra blogas, tačiau jo paties „noumeninis" statusas nepaliečiamas, ir jis yra visiškai laisvas, pilnavertis žmogus, kad ir kaip jis būtų traktuojamas. Poreikis, apie kurį čia kalbama, visiškai susijęs su mano santykiu su kitais. Aš negaliu, visiškai suvokdamas savo vidinę vertę ir pašaukimą, su baironišku pasipūtimu ignoruoti kitų požiūrio arba pasitraukti į savo vidinį gyvenimą, nes savo akyse aš esu toks, kokiu mane laiko kiti. Aš susitapatinu su savo aplinkos požiūriu; tai heteronomiškiausia būklė, kokią galima įsivaizduoti.

23 Šis požiūris turėtų būti skiriamas nuo tradicinio kai kurių Burke'o ar Hegelio mokinių požiūrio, jog kadangi visuomenė ar

istorija mane padarė tuo, kas esu, tai ištrūkti iš jų neįmanoma, o tokios pastangos neprotingos. Be abejonės, aš negaliu išsinerti iš savo kailio ar egzistuoti ne savo stichijoje; paprasčiausia tautologija tėra pasakymas, kad esu tas, kas esu, ir negaliu norėti išsivaduoti iš savo esminių ypatybių, kurių dalis — socialinės. Bet iš to negalima daryti išvados, jog visi mano atributai vidiniai ir nepakeičiami ir kad „socialinio audinio" ar „kosminio voratinklio" (kuris lemia mano prigimtį) viduje aš negaliu siekti pakeisti savo statusą. Jei tai tiesa, tai jokia reikšmė negali būti priskirta tokiems žodžiams kaip „pasirinkimas", „sprendimas", „veikla". Jei jie kažką reiškia, tai pastangų apsiginti nuo valdžios ar net pabėgti nuo savo „padėties ir jos įpareigojimų" negalima pašalinti kaip automatiškai iracionalių ir savižudiškų.

24 Žinoma, Didžiojoje Britanijoje tokia valdžia — tai konstituciškai absoliutus valdovas — karalius parlamente. Todėl šį kraštą palyginti laisvą daro tas faktas, kad šią teoriškai visagalę esybę nuo atitinkamo elgesio sulaiko paprotys ar viešoji nuomonė. Aišku, svarbi ne valdžios apribojimo forma — teisinė, moralinė ar konstitucinė, — bet jos efektyvumas.

25 Condorcet, iš kurio *Esquisse* cituojami šie žodžiai, skelbia, kad socialinių mokslų uždavinys parodyti, „kokiais ryšiais gamta švietimo pažangą sujungė su laisvės, dorybės, pagarbos natūralioms žmogaus teisėms pažanga; kaip šitie vieninteliai tikrai geri, bet taip dažnai vienas nuo kito atskiriami idealai (net imama tikėti, kad jie nesuderinami) turėtų, priešingai, kai tik tuo pačiu metu tarp daugelio tautų švietimas pasieks tam tikrą lygį, tapti neatskiriami". Ir tęsia: „Žmonės vis dar išsaugo savo vaikystės, savo šalies, savo amžiaus klaidas, praėjus daug laiko po to, kai pripažįsta visas joms sugriauti reikalingas tiesas". Jo įsitikinimas būtinumu bei galimybe suvienyti visus gerus dalykus pakankamai ironiškai gali būti visiškai tos pačios rūšies klaida, kaip ir jo paties taip gerai aprašytoji.

26 Taip pat puikiai, man atrodo, apie tai kalbėjo Benthamas: „Individualūs interesai — tai vieninteliai tikri interesai... argi galima įsivaizduoti, jog egzistuoja tokie kvaili žmonės... kurie pirmenybę teiktų žmogui, kurio nėra, o ne tam, kuris yra; kurie pritartų gyvojo kankinimui tuo pretekstu, esą priartinama negi-

musio laimė, — negimusio, kuris galbūt niekada ir negims?" Tai viena iš retų progų, kai Burke'as sutaria su Benthamu; nes šis pasažas sudaro empirinio požiūrio į politiką kaip priešingybės metafiziniam požiūriui esmę.

EŽYS IR LAPĖ

1 πολλ οιδ αλωπηξ, αλλ cχιυος cυ μcγα. — Archilochus frag 201: M. L. West (red.). *Iambi et Elegi Graeci.* — T. 1. — Oxford, 1971.

2 Šios esė tikslui aš siūlau apsiriboti beveik išimtinai istorijos filosofija, išdėstyta *Kare ir taikoje,* ir neimti domėn, pavyzdžiui, *Sevastopolio apsakymų, Kazokų,* neišleisto romano apie dekabristus fragmentų bei Tolstojaus padrikų samprotavimų tuo klausimu, nebent jie būtų susiję su pažiūromis, išreikštomis *Kare ir taikoje.*

3 Žr. E. I. Bogoslovskij. *Turgenev o L. Tolstom.* — Tiflis, 1894. — P. 41; cituojama P. I. Biriukov. *L. N. Tolstoj.* — Berlin, 1921. — T. 2. — P. 48—49.

4 Ten pat.

5 Laiškas Tolstojui 1883 liepos 11 d.

6 Gustave Flaubert. *Lettres inédites à Tourguéneff.* — Monaco, 1946. — P. 218.

7 A. A. Fet. *Moi vospominanija.* — Maskva, 1890. — D. 2. — P. 175.

8 Žr. A. Vitmerio, labai solidaus karo istoriko, aštrią kritiką darbe *1812 god v „Voine i mire"* (Sankt Petersburg, 1869) ir augančio pasipiktinimo toną jo amžininkų A. S. Norovo, A. P. Piatkovskio ir S. Navalihino kritinėse pastabose. Pirmasis dalyvavo 1812 metų kampanijoje ir, nepaisant kai kurių faktinių klaidų, pateikia esminių kritinių pastabų. Pastarieji du kaip literatūros kritikai yra beveik beverčiai, tačiau jie, atrodo, ėmėsi patikrinti kai kuriuos svarbius faktus.

9 Žr. V. B. Šklovskỳ. *Material i stil v romane Lva Tolstogo „Voina i mir".* — Maskva, 1928. — passim, tačiau ypač 7 skyrius. Žr. toliau, 35 nuorodą.

10 *Razbor 'Voiny i mira'*. — St. Petersburg, 1868. — P. 1—4.

11 Pavyzdžiui, profesoriai Ilinas, Jakovenko, Zenkovskij ir kiti.

12 Pagarbos vertos išimtys pateiktos rusų autorių N. I. Karejevo ir B. M. Eichenbaumo rašiniuose, taip pat prancūzų mokslininkų E. Haumant'o ir Albert'o Sorelio. Iš monografijų, skirtų šiai temai, aš žinau tik dvi, kurios apskritai vertos dėmesio. Pirmoje, V. N. Percevo „Filosofija istorii L. N. Tolstogo" knygoje *'Voina i mir': sbornik pamiati L. N. Tolstogo*, red. T. I. Polner ir V. P. Obninskÿ (Moskva, 1912), po nuosaikios Tolstojaus kritikos dėl jo neaiškumų, hiperbolizavimo ir nesuderinamumų, greitai atsitraukiama į nekenksmingus apibendrinimus. Kita, M. M. Rubinšteino „Filosofija istorii v romane L. N. Tolstogo 'Voina i mir' ": *Russkaja mysl*. — 1911 m. liepos mėn. — P. 78—103, yra daug kruopštesnė monografija, bet, man regis, galiausiai joje nepadaroma jokių išvadų. (Visiškai kitokia yra Arnoldo Bennetto nuomonė, apie kurią aš sužinojau jau rašydamas. „Paskutinė Epilogo dalis yra pilna gerų idėjų, kurių vyrukas negali aprėpti. Ir, žinoma, pasak kritikų, geriau ji būtų praleista. Gal ir taip, tačiau Tolstojus jos niekaip negalėjo praleisti. Kaip tik dėl to jis ir rašė knygą." *The Journals of Arnold Bennett* (red. Newman Flower). — 3 tomai. — London, 1932—1933. — T. 2. — 1911—1921. — P. 62.) Neišvengiamos pastangos susieti Tolstojaus istorines pažiūras su įvairiomis pastarųjų laikų marksistų — Kautskio, Lenino, Stalino ir kt. — pažiūromis priklauso daugiau politikos ar teologijos negu literatūros keistenybėms.

13 Žr. M. de Poulet straipsnį: *Sankt Peterburgskije vedomosti*. — 1869. — Nr. 144.

14 „Prakeikti klausimai" — frazė, kuri XIX a. Rusijoje tapo šablonu tiems pagrindiniams moraliniams ir socialiniams klausimams, kuriuos anksčiau ar vėliau turi suvokti kiekvienas doras žmogus, ypač kiekvienas rašytojas, suvokiantis savo atsakomybę už tai, ką daro, o paskui pasirinkti — dalyvauti kovoje ar atsukti nugarą savo bičiuliams.

15 Instrukcijos jos įstatymų leidimo ekspertams.

16 L. N. Tolstoy. *Polnoje sobranije sočinenij* (red. V. G. Čertkov). — Maskva, 1934. — T. 46. — P. 4—28.

17 Ten pat. — P. 97, 113, 114, 117, 123—124, 127.

18 Ten pat. — P. 126, 127, 130, 132—134, 167, 176, 249; 82, 110, 140.
19 Dienoraščio įrašas, 1852 m. birželio 11 d.
20 1852 m. rugsėjo 22 d. įrašas.
21 N. N. Apostolov. *Lev Tolstoj nad stranicami istoriji.* — Maskva, 1928. — P. 20.
22 Ten pat.
23 V. N. Nazarev. „Liudi bylogo vremeni": *L. N. Tolstoj v vospominanijach sovremenikov.* — Maskva, 1955. — T. 1. — P. 52.
24 Ten pat. — P. 52—53.
25 N. N. Gusev. *Dva goda s L. N. Tolstym.* — Maskva, 1973. — P. 188.
26 *Karas ir taika.* — Epilogas, 1 dalis, 1 skyrius.
27 *Karas ir taika.* — T. 4, 1 dalis, 4 skyrius.
28 Ten pat.
29 Apie šių minčių sąsajas su Stendhalio *La Chartreuse de Parme* žr. 45 nuorodą.
30 Plg. tikėjimo išpažinimą jo garsioje — ir kovingai moralistinėje — įžangoje Maupassant'o, kurio genijumi, nepaisant visko, jis žavisi, raštų leidimui („Predislovije k sočinenijam Guiy de Mopassana": *Polnoje sobranije sočinenij* (plg. 16 nuorodą anksčiau). — T. 30. — P. 3—24. Jis daug menkesnės nuomonės apie Bernardą Shaw, kurio socialinę retoriką vadina banalia ir nuvalkiota (1908 m. sausio 31 dienos dienoraščio įrašas: Ten pat. — T. 56. — P. 97—98).
31 *Karas ir taika.* — Epilogas, 2 dalis, 1 skyrius.
32 Tam tikro pavidalo imperiniai krėslai Rusijoje iki šiol vadinami „Talleyrand'o krėslais".
33 Vienas iš Tolstojaus rusų kritikų, M. M. Rubinšteinas, apie kurį užsiminta 12 nuorodoje, teigia, kad kiekvienas mokslas naudojasi viena kita neišanalizuota sąvoka, kurias išaiškinti turi kiti mokslai; o „jėga" esanti neišaiškinta pagrindinė istorijos sąvoka. Tačiau Tolstojus mano, kad joks kitas mokslas negali jos „išaiškinti", nes tokia, kokią ją vartoja istorikai, ji yra bereikšmis terminas, ne sąvoka, o apskritai niekas — *vox nihili.*
34 *Karas ir taika.* — Epilogas, 1 dalis, 2 skyrius.

35 Žr. V. B. Šklovskij. Op. cit. (9 nuoroda anksčiau). — 7—9 skyriai; taip pat K. V. Pokrovský. „Istočniki romana 'Voina i mir' ": Polner ir Obninský: Op. cit. (12 nuoroda anksčiau.)

36 „Neskolko slov po povodu knigi: 'Voina i mir' ": *Russkij arhiv, 6*. — 1868. — Skiltys 515—528.

37 *Karas ir taika*. — T. 3. — D. 3, 1 skyrius.

38 Op. cit. (10 nuoroda anksčiau.)

39 N. I. Karejev. „Istoričeskaja filosofija v 'Voine i mire' ": *Vestnik Evropy*. — 1887 m. liepa. — P. 227—269.

40 B. M. Eichenbaum. *Lev Tolstoj*. — Leningrad, 1928, 1931. — T. 1. — P. 123—124.

41 Čia dar kartą pasirodo paradoksas, nes „nykstamai maži dydžiai", kurių integravimas yra idealaus istoriko užduotis, kad ši operacija būtų įmanoma, turi būti daugmaž vienodi; tačiau „tikrovės" prasmę sudaro unikalių skirtumų prasmė.

42 Mūsų dienų prancūzų egzistencialistai dėl panašių psichologinių priežasčių atsiribojo nuo bet kokių aiškinimų kaip tokių, nes tie aiškinimai — tai tik vaistas, leidžiantis užmiršti vis dar rimtus klausimus, trumpalaikis nuskausminimas žaizdoms, kurios nepakeliamos, bet kurias reikia pakelti, o jokiu būdu ne paneigti ar „paaiškinti"; nes bet koks aiškinimas yra mėginimas užglaistyti problemą, o tai reikštų neigti duotus — egzistuojančius — negailestingus faktus.

43 Pavyzdžiui, tiek Šklovskis, tiek Eichenbaumas anksčiau minėtuose veikaluose (9 ir 40 nuorodos).

44 „On n'a pas rendu justice à Rousseau... J'ai lu tout Rousseau, oui, tous les vingt volumes, y compris le *Dictionnaire de musique*. Je faisais mieux que l'admirer; je lui rendais une culte veritable..." [Rousseau nuopelnai nebuvo kaip reikiant pripažinti... Aš perskaičiau visą Rousseau, taip, visus dvidešimt tomų, tarp jų ir *Muzikos žodyną*. Aš juo ne tik žavėjausi. Aš jį tiesiog garbinau.] (žr. toliau 45 nuorodą).

45 Žr. *Paul Boyer (1864—1949) chez Tolstoï*. — Paris, 1950. — P. 40.

46 Žr. Adolfo Omodeo. *Un reazionario*. — Bari, 1939. — P. 112, 2 pastaba.

47 „Čitaju 'Maistre' ", — cituojama B. M. Eichenbaumo, op. cit. (40 nuoroda anksčiau). — T. 2. — P. 309—317.
48 Žr. Eichenbaum. Op. cit. (40 nuoroda anksčiau.)
49 S. P. Žichariov. *Zapiski sovremenika.* — Moskva, 1934. — T. 2. — P. 112—113.
50 J. de Maistre. *Les Soirées de Saint-Pétersbourg.* — Paris, 1960. — pasikalbėjimas. — P. 228.
51 ibid. P. 229.
52 ibid. P. 224—225. Paskutinis sakinys Tolstojaus pakartotas beveik pažodžiui.
53 ibid. P. 226.
54 ibid. P. 226—227.
55 ibid. P. 227.
56 Laiškai, 1812 m. rugsėjo 14 d.
57 A. Sorel. „Tolstoï-historien": *Revue bleue.* — Paris, 1888. — P. 460—599. Ši Sorelio rinktiniuose raštuose neperspausdinta paskaita buvo nepagrįstai Tolstojaus tyrinėtojų ignoruojama; ji gerokai koreguoja požiūrį tų (pvz., P. I. Biriukovo ir K. V. Pokrovskio jų anksčiau cituotuose darbuose [3 ir 35 nuorodos anksčiau], o ką jau kalbėti apie vėlesnius jų autoritetu besiremiančius kritikus ir literatūros istorikus, kurie visiškai nutyli de Maistre'ą. E. Haumant'as beveik vienintelis iš ankstesniųjų mokslininkų ignoruoja antraeilius autoritetus ir pats atranda tiesą; žr. jo *La Culture française en Russie (1700—1900).* — Paris, 1910. — P. 490—492.
58 Op. cit. (50 nuoroda anksčiau), pasikalbėjimas. — P. 212—213.
59 Tolstojus Proudhoną aplankė Briuselyje 1861 metais, kai pastarasis išleido darbą, pavadintą *La guerre et la paix*, po trejų metų išverstą į rusų kalbą. Iš to fakto Eichenbaumas bando išvesti Proudhono įtakos Tolstojaus romanui faktą. Proudhonas seka de Maistre'u, karų kilmę siedamas su tamsia ir šventa paslaptimi; visuose jo darbuose yra daug painaus iracionalizmo, puritoniškumo, paradoksų pomėgio ir apskritai rusoizmo. Tačiau tai — visai radikaliai prancūzų minčiai būdingi bruožai, ir sunku rasti ką nors grynai prudoniško Tolstojaus *Kare ir taikoje*, išskyrus nebent pavadinimą. Bendras Proudhono poveikis to meto visų

rūšių rusų intelektualams labai didelis; lengva, daug lengviau negu Tolstojų, *prudonistais* laikyti Dostojevskį ar Maksimą Gorkį, tačiau tai būtų tik tuščios kritinio išradingumo pratybos, nes panašumai migloti ir bendri, o skirtumai gilesni, gausesni ir specifiškesni.

60 Vis dėlto Tolstojus irgi sako, kad milijonai žmonių vienas kitą žudo žinodami, kad tai fizinis ir moralinis blogis, daro, nes tai esą „būtina", nes taip darydami, žmonės „realizuoją natūralų, zoologinį dėsnį". Tai grynas de Maistre'as ir labai tolima Stendhaliui ar Rousseau.

61 Beveik ta pačia prasme, kaip ta frazė panaudota pirmajame Montesquieu *L'Esprit des lois* sakinyje.

RODYKLĖ

APIE AUTORIŲ

Seras Isaiah Berlinas gimė 1909 m. Rygoje. 1915 m. jo šeima persikėlė į Petrogradą, o 1919 m. jis atvyko į Angliją. Studijavo Oxfordo Corpus Christi koledže. Per Antrąjį pasaulinį karą tarnavo Britų ambasadose Washingtone ir Maskvoje. Profesoriavo keliuose Oxfordo koledžuose, yra ilgametis All Souls koledžo narys. 1974—1979 m. buvo Britų Akademijos prezidentas.

Svarbiausi Berlino darbai

Karl Marx: His Life and Environment (1939)
The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers (1956)
Four Essays on Liberty (1969)
Vico and Herder (1976)
Russian Thinkers (1978)
Concepts and Categories: Philosophical Essays (1978)
Against the Current: Essays in the History of Ideas (1979)
Personal Impressions (1980)
The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas (1990)
The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism (1993)

ŠALTINIAI

"FILOSOFIJOS TIKSLAS" — "The Purpose of Philosophy" (1962): *Concepts and Categories: Philosophical Essays.* — Hogarth Press, 1978. — P. 1—11.

"NACIONALIZMAS" — "Nationalism: Past Neglect and Present Power" (1979): *Against the Current: Essays in the History of Ideas.* — Hogarth Press, 1979 — P. 333—355.

"KONTRA-ŠVIETIMAS" — "The Counter-Enlightenment" (1973): *Against the Current.* — P. 1—24.

"Europos santarvė ir jos pokyčiai" — "European Unity and Its Vicissitudes" (1959): *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas.* — Knopf, 1991. — P. 175—206.

"UTOPINIŲ IDĖJŲ NUOSMUKIS VAKARUOSE" — "The Decline of Utopian Ideas in the West" (1978): *The Crooked Timber of Humanity.* — P. 20—48.

"BENJAMINAS DISRAELIS, KARLAS MARXAS IR TAPATYBĖS PAIEŠKOS" — "Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity" (1970): *Against the Current.* — P. 252— 286.

"MACHIAVELLIO ORIGINALUMAS" — "The Originality of Machiavelli" (1972): *Against the Current.* — P. 25—79.

"DVI LAISVĖS SĄVOKOS" — "Two Concepts of Liberty" (1958): *Four Essays on Liberty.* — Oxford University Press, 1969. — P. 118—172.

"EŽYS IR LAPĖ" — "The Hedgehog and the Fox" (1953): *Russian Thinkers.* — Penguin, 1978. — P. 22—81.

Berlinas I.
Be277 Vienovė ir įvairovė: Žvilgsniai į idėjų istoriją: „Apie aut.", p. 446 / Sudarė A. Jokubaitis. — V.: Amžius, 1995. — 448 p. — (Atviros Lietuvos knyga: ALK. Filosofija).

Bibliogr.: 409—445.
ISBN 9986-430-21-6

Šio straipsnių rinkinio autorius domisi sąvokomis ir intelektualiniais modeliais, kuriais remdamiesi skirtingų epochų žmonės mėgina sutvarkyti savo kultūrinį patyrimą. Idėjos turi savo istoriją — jų reikšmės kinta, jos nevienodai paveikia įvairių istorinių situacijų likimą. Berlinas aptaria laisvės sampratos, romantinio idealo raidą, svarsto, kaip žmonija mėgino atsakyti į klausimus, ar egzistuoja darni universalių tiesų visuma, pasiekiama racionaliais metodais, ar jos pagrindu galima protingai sutvarkyti visuomenės gyvenimą. Berlino nagrinėjamos problemos arrtimos ir aktualios Rytų Europos skaitytojui.

UDK 14

Serija „Atviros Lietuvos knyga"

Isaiah Berlin
VIENOVĖ IR ĮVAIROVĖ

Sudarė ir iš anglų kalbos vertė
Alvydas Jokubaitis
Redaktorė
Mėta Žukaitė
Dailininkas
Eugenijus Karpavičius
Maketavo
Reda Rekašienė
Korektorė
Aušrinė Matulevičiūtė

SL 1131. Tiražas 3000. Užsakymas 64
Išleido UAB „Amžius" leidykla, Laisvės pr. 60, 2056 Vilnius
Spausdino Poligrafinių paslaugų įmonė, A. Strazdelio 1, 2600 Vilnius

Kaina sutartinė

IDĖJŲ
ISTORIJA

Idėjos turi savo istoriją: jos keičia reikšmes, migruoja iš vieno konteksto į kitą, įvairiai pakreipia istorines situacijas ir lemia tautų likimus. Tokių kertinių idėjų transformacijos, jų vaidmens visuomenės gyvenime poslinkiai – tai problemos, kurias gvildena Isaiah Berlin, savo šaknimis Rytų Europą siekiantis Vakarų mąstytojas.

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiant Atviros Lietuvos fondui. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su dvidešimto amžiaus humanitarinių mokslų pagrindais

ATVIROS LIETUVOS KNYGA